El cristianismo en Nueva España

Catequesis, fiesta, milagros y represión

ANTONIO RUBIAL GARCÍA

HISTORIA

Antonio Rubial García es profesor titular de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia y de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones. Su destacada obra lo ha hecho merecedor del Premio Antonio García Cubas del Instituto Nacional de Antropología e Historia, así como del Premio Universidad Nacional en el área de investigación en humanidades.

EL CRISTIANISMO EN NUEVA ESPAÑA

ANTONIO RUBIAL GARCÍA

El cristianismo en Nueva España

Catequesis, fiesta, milagros y represión

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Primera edición, 2020
[Primera edición en libro electrónico, 2020]
Diseño de portada: Neri Ugalde
D. R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Circuito Escolar s/n Ciudad Universitaria, 04510, México
D. R. © 2020, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México

www.fondodeculturaeconomica.com
Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. 55-5227-4672

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

ISBN 978-607-16-6866-0 (ePub)
ISBN 978-607-16-6620-8 (rústico FCE)
ISBN 978-607-30-2837-0 (rústico UNAM)
Hecho en México • *Made in Mexico*

SUMARIO

Agradecimientos

Introducción

I. ¿Qué significado tuvo "cristianizar" en Nueva España?

II. Los inicios del proceso evangelizador (1521-1585)

III. Expansión y consolidación del cristianismo (1585-1750)

IV. La cristianización en las fronteras (1585-1770)

Epílogo. Una Iglesia reformada frente a una religiosidad desbordante

Obras citadas

Índice onomástico

Índice general

AGRADECIMIENTOS

Nadie elabora una investigación sin el acopio de ideas de un gran número de personas, tanto de aquellas con las que uno tiene trato cotidiano, como de aquellas cuyos libros permiten una comunicación que traspasa las barreras del espacio y del tiempo. Quiero hacer un reconocimiento especial a quienes han colaborado con sus comentarios y orientaciones en la elaboración de este trabajo. Debo una mención especial a María Teresa Álvarez Icaza y a Israel Álvarez Moctezuma, quienes fueron los revisores del manuscrito final, y les agradezco todas sus sugerencias. También estoy en deuda con mis colegas del seminario de historia de la Iglesia en México, que durante más de una década me han enriquecido con sus conocimientos y amistad: Pilar Martínez López-Cano y Francisco Xavier Cervantes Bello, sus coordinadores; Francisco Iván Escamilla, Enrique González, Rodolfo Aguirre, Olivia Moreno, Jessica Ramírez, Leticia Pérez Puente, Óscar Mazín y Gabriel Torres Puga. Agradezco igualmente a Patricia Escandón, Perla Chinchilla, Iván Arriaga, César Alfonseca, Pablo Escalante, Federico Navarrete, Edith Llamas, Patrick Johansson, Clara Bargellini, Raffaele Moro, Sara Gabriela Baz Sánchez, Filiberto García Solís y Doris Bieñko sus aportaciones en la obtención de materiales, sus investigaciones en prensa y sus recomendaciones bibliográficas. Una especial mención merece el trabajo de Miguel García Audelo, quien elaboró los mapas que acompañan esta edición y la ayuda de Lorena López Jáuregui en la traducción de textos del alemán

al castellano. Agradezco finalmente a la Universidad Nacional Autónoma de México y a mi Facultad de Filosofía y Letras por facilitarme el espacio y los medios para realizar mis investigaciones y mi trabajo académico.

INTRODUCCIÓN

En el siglo XVI el cristianismo llegó a la Nueva España como consecuencia de la conquista armada del imperio mexica llevada a cabo por un grupo de aventureros bajo los auspicios de la Corona española. Poco tiempo después llegaron los religiosos mendicantes que comenzaron a implantar la nueva fe y, al igual que las autoridades de la península ibérica, decían obedecer el mandato evangélico de bautizar y convertir a todos los pueblos del orbe. Reyes, conquistadores y frailes se consideraban parte de un plan divino para instaurar en la tierra la ciudad de Dios, la Jerusalén celeste, y conseguir la victoria sobre la ciudad de Satanás, incluso por medio de la violencia, antes del Juicio Final. Este ideal había sido la justificación ideológica de la reconquista española contra el islam, cuyo éxito era visto como una prueba de la elección divina hacia España, y ése también fue el motor para promover la conquista y la evangelización de los indios americanos.

Desde el siglo XVI hasta nuestros días, el tema de la evangelización ha sido uno de los que ha despertado más interés por parte de los estudiosos de la historia de México, tanto eclesiásticos como laicos, nacionales y extranjeros. Considerado como hecho fundacional de la nación y de la Iglesia católica en México, ha sido continuamente reelaborado y revalorado. Como algunos de los acontecimientos históricos más significativos, éste se ha convertido en una construcción cambiante de acuerdo a los intereses y las necesidades de cada época, grupo o individuo.

A partir de la premisa de que toda reconstrucción del pasado es también histórica, en esta breve introducción me interesa aproximar al lector a un complejo proceso cultural cuyos postulados se fueron forjando a lo largo de los años dentro de diversos contextos. Desde su elaboración original por los cronistas del siglo XVI hasta el siglo XXI, en esta construcción historiográfica sobre el tiempo idealizado de los primeros contactos entre indios y frailes, se ha ido sedimentando una serie de lugares comunes que, repetidos hasta la saciedad, han llegado a formar parte incluso de la conciencia histórica popular. Uno de estos mitos es que la conquista espiritual se llevó a cabo en el siglo XVI y que un puñado de frailes mendicantes evangelizaron, en un lapso de 50 años, a los millones de indígenas que habitaban el territorio que hoy es México.

Esa visión totalizadora, optimista e idílica se la debemos al primer texto que poseemos sobre la evangelización, aunque incompleto y fragmentado: la obra del franciscano fray Toribio de Benavente, también conocido como Motolinía.[1] Escrito a partir de un paradigma retórico, su principal objetivo era exaltar la labor de los franciscanos quienes, con la ayuda militar de Hernán Cortés, habían podido transformar el ser de esos nativos idólatras, antropófagos y sodomitas, en cristianos modélicos, humildes, sumisos y practicantes, que vivían en una Jerusalén terrena donde todo era armonía. Esa cristiandad había dado sus primeros mártires, los niños Cristóbal, Antonio y Juan de Tlaxcala, quienes murieron por denunciar las idolatrías. La visión optimista de la obra de Motolinía, que daba una idea de acabamiento, partía de la concepción providencialista de que la evangelización formaba parte de un plan divino cuyo éxito inminente era rescatar el mayor número de almas de las garras de Satanás.

Motolinía y la mayoría de los frailes veían la conquista armada y el uso de la violencia como un mal necesario para conseguir el bien mayor que era la conversión de los indios y su salvación, aunque denostaban los abusos de los encomenderos y consideraban éstos como graves faltas a la moral y a la caridad cristianas. Apoyados en la condena de tales abusos, algunos religiosos, como el dominico fray Bartolomé de las Casas, sostenían que la cristianización sólo podría ser efectiva de manera pacífica y amorosa, y que el uso de las armas o de la violencia podía resultar contraproducente. El conflictivo tema estuvo presente a todo lo largo del proceso cristianizador y, como veremos, la primera postura que justificaba el uso de la fuerza fue la que se impuso de manera más generalizada.

La percepción del proceso evangelizador, dejada por Motolinía, sentó las bases para que en la segunda mitad del siglo XVI, el franciscano fray Jerónimo de Mendieta y el dominico fray Agustín Dávila Padilla forjaran el mito de la edad dorada.[2] Estos religiosos veían su tiempo de manera muy pesimista: la población indígena estaba diezmada por las epidemias y los trabajos excesivos y estaba sujeta a un sistema tributario más rígido e injusto; su cristianismo era muy superficial, como lo mostraba la persistencia de los cultos a los dioses antiguos; además, los obispos, dirigentes del clero secular, atacaban a los frailes y pretendían desplazarlos de su papel rector en las comunidades nativas; por último, la nueva política de Felipe II afectaba también a los colaboradores inmediatos de los religiosos, los encomenderos y los nobles indígenas, y daba su apoyo a los alcaldes mayores, corregidores y mercaderes, con cuyos intereses no comulgaban.

En contraste con esta etapa "decadente", se describieron las primeras décadas de la misión como una era gloriosa, en

los términos del cristianismo primitivo apostólico. Los misioneros fueron representados en esas crónicas como "ángeles en carne mortal", entregados a duras disciplinas, con una caridad ilimitada y una pobreza absoluta y que lograban conversiones milagrosas con escasos recursos. Aunque durante esa edad dorada hubo algunos conflictos con las autoridades (sobre todo con la Primera Audiencia), la relación de los religiosos con virreyes y obispos había sido armónica. La misma conquista militar era vista como una necesidad y Hernán Cortés fue llamado por Mendieta "el nuevo Moisés", pues sacó al pueblo indígena del cautiverio de la idolatría para llevarlo a la tierra prometida de la verdadera fe. Detrás de esta visión de una iglesia indiana casi perfecta, estaba presente un fuerte paternalismo que consideraba a los indios como niños, inclinados al vicio y a la mentira, y más hechos para obedecer que para mandar; era necesario, por tanto, castigar sus desviaciones, pero al mismo tiempo protegerlos de los abusos y la explotación ocasionada por la intromisión de españoles, negros y mestizos en los pueblos y por el mal ejemplo del escaso clero secular.

La idea de la edad dorada permeó todas las crónicas e historias escritas por los religiosos durante los siglos XVII y XVIII, al igual que los textos creados por los nobles indígenas y mestizos. La orden agustina, con su cronista fray Juan de Grijalva a la cabeza, mostró a sus primeros frailes como emprendedores fundadores de pueblos, como misioneros infatigables, como ermitaños ascetas y como luchadores contra las fuerzas del mal. Pero, sobre todo, fue la monumental *Monarquía Indiana* de fray Juan de Torquemada (impresa en Madrid en 1615) la obra que mayor influencia tuvo en el proceso de creación de la idea de la edad dorada, sin las marcas de pesimismo, crítica y amargura que le diera fray Jerónimo de

Mendieta unos años atrás. Para este fraile, el proceso evangelizador estaba inmerso en un panorama más amplio, el de la historia de la salvación, por lo que incluyó una extensa narración de la conquista armada de Tenochtitlan por Hernán Cortés y descripciones pormenorizadas de los ritos, dioses y reyes del pueblo mexica durante su gentilidad. Este tema estaba avalado por las inéditas investigaciones de sus hermanos de hábito, fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún, así como por la del dominico fray Diego Durán.

Desde mediados del siglo XVI, la élite indígena también hizo uso del proceso evangelizador de la edad dorada para conseguir sus propios fines. En los códices, en las declaraciones de los informantes, en los diarios de sucesos y en los escritos históricos de los cronistas mestizos de principios del siglo XVII vemos una actitud muy similar: la evangelización fue vista en términos muy elogiosos, pero la nobleza indígena aparecía como fiel colaboradora en esa labor. Todos ellos insistían en resaltar el bautizo de sus antepasados como prueba, no sólo de su conversión, sino también de su alianza con el sistema español. El fenómeno se daba en un ambiente en el que los linajes nobles indígenas estaban siendo desplazados por la nueva política antiseñorial promovida por Felipe II, misma que afectaba también a los encomenderos.

A lo largo del siglo XVII, el tema de la evangelización fue central en los conflictos que enfrentaron a los religiosos con los obispos. Las crónicas mendicantes y los testimonios episcopales reflejaron la lucha que sostuvieron ambas facciones por el control de las comunidades indígenas; esto se puede ver sobre todo en el tratamiento del tema de las supervivencias idolátricas, que fue utilizado como argumento, en uno y otro bando, para justificar posiciones. El punto de mayor tensión entre ambas facciones se dio durante el periodo de

gobierno del obispo Juan de Palafox, prelado que secularizó numerosas doctrinas de los mendicantes en la diócesis de Puebla en 1641 y cuyo ejemplo cundió en otros obispados del territorio.

Pero, sin duda, la más impresionante de las construcciones historiográficas alrededor de la evangelización fue la elaborada por los criollos de los siglos XVII y XVIII en relación con las apariciones de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac. Tales hechos milagrosos, acaecidos supuestamente en los inicios de la edad dorada de la misión (1531), eran muestra fehaciente de los favores divinos dispensados a una nación elegida y atribuían la rápida cristianización de los indios a la Virgen María. Con todo, había un serio problema: ninguno de los frailes cronistas mencionaba el hecho, y tampoco había rastro de los informes de la milagrosa aparición que debía haber levantado el arzobispo Zumárraga, quien había sido testigo ocular según la leyenda.

Otra teoría muy influyente y relacionada con la misión fue la de la llegada a estas tierras de evangelizadores cristianos en los tiempos apostólicos. Desde el siglo XVI, los cronistas Pedro López de Gómara y Antonio de Herrera difundieron noticias sobre cruces encontradas por los conquistadores en varios lugares del nuevo mundo. A esas menciones se agregaron las narraciones del dominico fray Antonio de Remesal (1619) sobre algunos ritos indígenas que recordaban el bautismo y la confesión, y la referencia de fray Diego Durán a un sacerdote llamado Topiltzin Quetzalcóatl cuyas virtudes hacían pensar en un predicador apostólico que, desde el siglo XVII, se asoció con el apóstol santo Tomás. Sin embargo, la hipótesis de la evangelización primitiva no se oponía a la de la parodia demoniaca, pues Satanás había pervertido el espíritu original cristiano.

Hasta el siglo XVII, los discursos se habían centrado sobre todo en la cristianización de los pueblos sedentarios de Mesoamérica. Sin embargo, jesuitas y franciscanos estaban realizando una importante expansión en el norte y construyeron sus propias historias apologéticas sobre esas misiones. En 1645, Andrés Pérez de Ribas, misionero y cronista, publicó en Madrid su *Historia de los Triunphos de Nuestra Santa Fe*, en la que se narraban los duros trabajos de los jesuitas en Sinaloa, el martirio de algunos de ellos a manos de los seguidores de Satanás y las acciones de armas que hicieron posible el avance de la cristiandad entre las que definía como "bárbaras naciones". El autor escribía también un alegato contra quienes aseguraban que los jesuitas novohispanos sólo trabajaban en las ciudades ricas y creaba un instrumento de propaganda para conseguir los favores del rey hacia la labor misionera de su instituto.

Para el siglo XVIII, los franciscanos publicitaron también sus misiones en las fronteras, a las que consideraron inmersas en una segunda edad dorada. Tan floreciente situación fue atribuida por el cronista fray Isidro Félix de Espinosa a la creación de los colegios de Propaganda Fide, institutos fundados para reactivar la actividad misional franciscana, que se construía en contraposición a la gran avanzada misional jesuítica. La *Crónica apostólica y seráfica* de Espinosa era una extensa narración hagiográfica de hazañas portentosas, de exitosos viajes evangelizadores entre pueblos bárbaros; constituía un compendio de las heroicas virtudes de predicadores, como fray Antonio Llinás o fray Antonio Margil de Jesús, o las de mártires cuyas proezas eran dignas de los primeros tiempos del cristianismo. Sin embargo, junto a las portentosas conversiones y a los apabullantes triunfos contra Satanás, se mencionaban las recaídas de los indios en las idolatrías y la

necesidad del apoyo armado para defender a los misioneros o para facilitar su ingreso en zonas de indios insumisos.

Por su parte, los franciscanos de la provincia de Zacatecas también llevaban a cabo sus campañas propagandísticas y, apoyados por los poderosos mercaderes del real minero, publicaron en 1737 una voluminosa crónica de su provincia encargada a fray José Arlegui. En ella se mostraban las hazañas de los frailes en la cristianización, pero también sus fracasos, sus martirios y las dificultades de someter a las bandas de depredadores que asolaban los caminos, las misiones y los reales mineros del norte.

Todo ese arsenal informativo fue reutilizado en el siglo XIX, aunque desde una perspectiva más secularizada, que tuvo en cuenta el cotejo con otras fuentes de diverso origen, y que privilegió sobre todo la visión de la evangelización de Mesoamérica en el siglo XVI. Los historiadores de este periodo la consideraron como uno de los hechos fundamentales de la nacionalidad que emergía por entonces y llevaron a cabo una enorme labor de rescate y edición de sus textos fundadores, en especial Joaquín García Icazbalceta, quien publicó las inéditas crónicas de Motolinía y Mendieta.

A pesar de sus distintas posiciones políticas, estos autores eran católicos y consideraban la cristianización de los indios como el hecho más memorable y rescatable de la "colonia", nombre que fueron los primeros en utilizar para nombrar la época anterior a la Independencia. Para ellos, los frailes ocupaban un lugar destacado en la historia de la humanidad como precursores de la libertad y apóstoles del progreso. El cristianismo, por su código moral, fue considerado como base civilizatoria, mientras que las religiones indígenas eran calificadas de poco evolucionadas, idolátricas y supersticiosas. Por ello, a causa de su apego a las crónicas, tanto las *Di-*

sertaciones sobre la Historia de la República Megicana, de Lucas Alamán (publicadas entre 1844 y 1849), como las obras de Joaquín García Icazbalceta acerca de los misioneros mostraban ligas muy fuertes con el enfoque apologético sobre la evangelización forjada en el virreinato.

Pero quizá la visión más completa y acabada del siglo XIX sobre este tema fue la que dio Vicente Riva Palacio en el volumen II del *México a través de los siglos* publicado en 1884. Dos capítulos enteros de esta obra se ocupaban de la evangelización, resaltando sobre todo la labor educativa y caritativa de los frailes y su defensa de los indios contra los abusos de los encomenderos. No es fortuito que fray Bartolomé de las Casas tuviera un lugar destacado en el discurso de un liberal como Riva Palacio. Con todo, el uso que hacía de cartas publicadas en España años atrás (*Documentos inéditos de Indias* impresos en Madrid entre 1864 y 1884) y las colecciones editadas por García Icazbalceta le permitían mostrar otras facetas de la evangelización. Por ejemplo, de los documentos salidos del conflicto entre los frailes y el arzobispo fray Alonso de Montúfar, el autor presentaba a unos frailes que abusaban del trabajo indígena para construir sus soberbios conventos, que se habían constituido en un poder soberano en los pueblos, que desobedecían a las autoridades (la episcopal entre otras) y que ejercían un dominio tiránico en las comunidades aplicando cepos, cárceles y castigos corporales a sus fieles. Por otro lado, consideraba un error de los frailes haber inculcado a los indios un cristianismo más ritual que dogmático, pues ello había sido causa de la supersticiosa religiosidad que practicaban hasta su época. A pesar de todo, para el historiador católico éstas eran cosas de poca monta frente a la enorme y encomiable labor civilizatoria que realizaron los religiosos.

En muchos aspectos, Riva Palacio se muestra como un escritor crítico y de una modernidad asombrosa. Para él, la evangelización no pudo llevarse a cabo sin una conquista militar previa, por lo que la conversión de los naturales en un principio fue consecuencia del miedo a la represión y de una imposición del conquistador. Por otro lado, frente a la destrucción de los códices ordenada por algunos frailes, el historiador anticlerical declaraba que tales hechos no se podían juzgar con los valores del siglo de la tolerancia y de la libertad, sino con los del tiempo en el que la abolición de la idolatría era algo incuestionable; al hablar del ascetismo de los misioneros como una causa de la conversión de los indios, consideraba que tal aseveración no podía ser entendida más que como una leyenda piadosa, pues el México prehispánico estaba habituado a que sus sacerdotes practicaran austeridades y privaciones mucho más violentas.

Las primeras décadas del siglo xx vieron aparecer dos obras que trataron el tema de la evangelización desde la perspectiva eclesiástica. La primera, *La Historia de la Iglesia en México* del jesuita Mariano Cuevas, obra escrita en los albores de la guerra cristera (los primeros dos volúmenes salieron antes que ésta estallara, entre 1921 y 1922), constituye una defensa a ultranza de la institución y del catolicismo. Su discurso estaba construido con grandes párrafos entrecomillados sacados de las crónicas, seguidos de algunas glosas de vituperio contra los "apóstatas contemporáneos". Una de las características más sobresalientes del proceso misional en el discurso apologético de Cuevas era la presencia del milagro (hay un capítulo dedicado a las apariciones guadalupanas) y de la Providencia. Las conversiones masivas fueron obra del Espíritu Santo (que inclinó a las almas de los indios a la nueva fe) y nacieron de la comparación que los nativos hicieron

entre el cristianismo y sus nefastas religiones. Aunque exaltaba la labor religiosa de Cortés, la presencia de la conquista armada no le parecía una condición indispensable para la evangelización. Cuevas escribía una crónica edificante como las de los siglos XVI y XVII, pero en pleno siglo XX.

La segunda obra, *La conquista espiritual de México* (1932) del profesor francés Robert Ricard, fue la tesis doctoral de un hombre preocupado por los procesos de cristianización en América y en África, donde trabajó como maestro en la Universidad de Argel. Al igual que el padre Cuevas, su visión del papel de los evangelizadores era apologética, si bien en su discurso se puede observar una actitud un poco más crítica, lo que lo llevó a no hablar de prodigios y mostrar el proceso con cierta objetividad y con algunas de sus partes oscuras. Esa actitud se puede observar sobre todo en sus conclusiones, en donde muestra las pugnas violentas entre los misioneros y el clero secular como un factor que dificultó la conversión, por lo que fue ásperamente criticado por algunos miembros de la Iglesia mexicana. Lo que mayor revuelo causó fue, sin duda, el no haber tratado en su libro el tema de los santuarios milagrosos y en particular el de las apariciones guadalupanas a las que (sin comprometerse sobre su historicidad) excluye de su obra por no considerarlas dentro del proyecto mendicante.

En una segunda conclusión, Ricard rompía con la idea de una edad dorada y armónica y describía los problemas que tuvieron los misioneros con las autoridades civiles y religiosas del virreinato y la oposición que encontraron entre la población indígena. Esta novedosa perspectiva social se complementa-ba con el concepto "policía cristiana", en la que el término evangelización tomaba la dimensión de traslado de cultura material (animales, cultivos, tecnología) y de institu-

ciones comunales junto con la religión. Ricard cuestionaba por último la ausencia de un clero nativo en esos orígenes de la Iglesia novohispana y expresaba sus dudas sobre los beneficios de un sistema de "tutela" (entendido éste como un paternalismo y autoritarismo que impedía el desarrollo de iglesias autóctonas). Este problema (que estaba en esos momentos en el candelero eclesiológico en Europa) lo llevó a dedicar muchas páginas de su obra al colegio de Tlatelolco, considerado erróneamente por él como un seminario formador de un clero indígena.

A pesar de estas observaciones críticas y de sus continuas declaraciones de objetividad, la obra de Robert Ricard (que se basó fundamentalmente en las crónicas virreinales) no deja de tener una perspectiva europeocentrista y apologética. Al igual que los misioneros del siglo XVI, el profesor francés ve a los indios prehispánicos como viciosos e idólatras, y de hecho, la parte que se dedica a describir su sociedad es la más pobre y (por los pocos estudios que había en su tiempo) la más cuestionable. En cuanto a los frailes, aparecían como los actores casi exclusivos del proceso: se les calificaba de humanistas, etnólogos y lingüistas; se les consideraba introductores de la civilización (es claro que de la occidental, la única valiosa para Ricard), héroes culturales que enseñaban a los indios hasta a vestirse y a comer. La congregación de los pueblos se descri-bía de una manera simplista y como si hubiera sido consecuencia de actos voluntarios de frailes e indios. No aparece por ningún lado la compulsión y la violencia que se utilizó a menudo para trasladar a las poblaciones, ni la colaboración de caciques, encomenderos y funcionarios interesados de manera muy materialista en el proceso; tampoco se menciona que esas concentraciones fueron una de las causas de la expansión de las epidemias y que, junto a las

razones religiosas, también hubo otras de tipo económico, como la necesidad de concentrar tributarios y mano de obra.

La obra de Robert Ricard presenta también serios problemas de interpretación sobre la labor constructiva de los conventos, sobre el sincretismo religioso elaborado por los indios, sobre la adecuación que hicieron los frailes de ciertas tradiciones nativas y sobre la fundación de los pueblos en lugares donde no había centros ceremoniales prehispánicos. La poca sustentación de varias de sus hipótesis se debe a la falta de estudios suficientes en su tiempo, pero también a la ausencia de una periodización precisa de los procesos socioeconómicos del siglo XVI. Aunque *La conquista espiritual de México* constituye un gran aporte a los estudios sobre el tema, al convertirse en una referencia obligada para todo aquel que se dedique a él, sus generalizaciones fueron la base para muchos de los "mitos" y lugares comunes sobre la evangelización que se siguen repitiendo hasta la actualidad.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la nueva historiografía, con una visión secularizada de la historia, y la labor de rescate y publicación de nuevos testimonios, sobre todo indígenas, ha cambiado las perspectivas que se tenían sobre estos temas. La visión vertical que veía la obra de los frailes como una labor civilizatoria, colocaba a los naturales a lo sumo como colaboradores sumisos y obedientes a los dictados de sus maestros, los religiosos. Sin embargo, el conocimiento de los textos indígenas ha ido en aumento en las últimas décadas. Las apreciaciones de Miguel León-Portilla y los recientes estudios de James Lockhart, Serge Gruzinski, Danièlle Dehouve, Pablo Escalante, Inga Clendinen, Louise Burkhart, Éric Roulet, Jorge Klor de Alva, William Madsen, Pierre Ragon, John Chuchiak, Kevin Terraciano, Félix Báez-Jorge, Mario Humberto Ruz y Federico Navarrete nos han

mostrado una realidad que insiste más en el hecho de la recepción del mensaje cristiano que en su emisión.

Algo semejante se dio en la historiografía sobre las misiones en las fronteras que, al igual que pasaba con aquella dedicada a describir la evangelización de Mesoamérica desde el siglo XIX y hasta entrado el siglo XX, se había escrito a partir de los misioneros; deudora sobre todo de las crónicas religiosas, ponía énfasis exagerado en la visión apologética de figuras emblemáticas como Francisco Eusebio Kino, fray Antonio Margil de Jesús o fray Junípero Serra. Sin duda, los trabajos de los jesuitas Ernest Burrus, Félix Zubillaga, Gerard Decorme, John A. Donohue, Adolphe Bandelier, Charles Polzer y Peter Dunne y de los franciscanos Lino Gómez Canedo, Antonine Tibesar, Maynard Geiger y Fidel de Jesús Chauvet fueron importantes en la recuperación de documentos, pero su adscripción religiosa cargaba sus trabajos de una visión apologética que sólo contemplaba a los misioneros y sus actividades "apostólicas".

En ese sentido, los estudios pioneros que rescataron documentos de los archivos regionales, como los de Vito Alessio Robles, Israel Cavazos y Eugenio del Hoyo, insertaron la misión en el panorama de la colonización. Esa línea siguieron los trabajos más recientes de José Refugio de la Torre Curiel, Bernd Hausberger, Cynthia Radding, Susan Deeds, James Griffith, Ignacio del Río y Salvador Bernabéu, en los cuales se tomó en cuenta la activa participación en el proceso "misionero" de los otros actores, sobre todo los nativos y los colonos indígenas, mestizos y españoles, además de las autoridades virreinales. El viejo "mito" de unos misioneros que arriesgaban su vida entre los bárbaros y convertían con la cruz antes que con la espada se está cuestionando y se co-

mienzan a ver los efectos que tuvo la violencia en la implantación del cristianismo en esas regiones.

Además de privilegiarse los temas sobre el sincretismo que hicieron unos fieles parcialmente cristianizados, ha sido estudiada la actividad religiosa de los indios educados en los conventos o en los colegios jesuíticos, quienes no sólo cristianizaron el pasado indígena prehispánico, sino también "indianizaron" el cristianismo. Los nuevos estudios han descubierto que en muchos textos en lenguas indígenas se puede encontrar tanto al fraile escritor como a sus informantes y auxiliares. Su colaboración como intérpretes, catequistas y tlacuilos fue indispensable para crear los puentes necesarios de comunicación entre ambos mundos.

Sin embargo, muchos investigadores todavía siguen atribuyendo a los frailes el mayor peso de la labor cristianizadora, haciendo generalizaciones que son ya insostenibles y atribuyéndoles actitudes difíciles de comprobar. Se ha dicho así que todos ellos eran humanistas, etnólogos y lingüistas o que participaban de ideas milenaristas. Otro de los problemas al que nos enfrentamos al hablar del tema, además de las generalizaciones, es el de considerar la cristianización como un fenómeno compacto, sin cambios ni evolución, como una especie de entelequia atemporal, cuando de hecho su desarrollo sufrió profundos cambios a lo largo de las centurias y en su adaptación a las diferentes regiones. Aunque muchos estudiosos de las fronteras han trabajado el tema de las misiones y han descubierto las profundas diferencias que había entre ellas y las mesoamericanas, aún faltan investigaciones que tengan en cuenta las variantes regionales del proceso.

Por otro lado, la fuerte carga que han tenido los estudios indigenistas ha limitado el tratamiento de otros ámbitos de la cristianización igualmente importantes, sobre todo aquellos

referidos a los centros urbanos y a las poblaciones europeas, africanas, indígenas y mestizas que los habitaban. Es por ello que en este libro la palabra *cristianización* va a tener una connotación más amplia que aquella a la que estamos acostumbrados, pues abarcará no sólo el proceso denominado "evangelización" (que supone la implantación del cristianismo en comunidades "paganas" como consecuencia de la conquista armada), sino también todas las actividades institucionales encaminadas a conservar y fomentar esta religión entre las masas ya cristianas.

[1] Edmundo O'Gorman en varios de sus trabajos ha planteado la presencia de tres versiones de dicha crónica. La primera fue editada por él bajo el título *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1969. El mismo autor publicó una segunda versión bajo el título *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1971. Finalmente, este historiador ha propuesto incluso la reconstrucción de la obra completa en un texto llamado *El libro perdido*, México, Conaculta, 1989.

[2] La obra de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, no se imprimió en su época por su carácter demasiado combativo contra las autoridades de la Corona y los obispos. La *Historia* de Dávila Padilla, en cambio, tuvo dos ediciones, una en Madrid en 1596 y otra en Bruselas en 1634.

I. ¿QUÉ SIGNIFICADO TUVO "CRISTIANIZAR" EN NUEVA ESPAÑA?

Hablar del mundo religioso es referirse a un fenómeno de gran complejidad en el que están implicados factores de muy diversa índole: espirituales, económicos, sociales, políticos y culturales, además de aquellos vinculados con lo psicológico. Antes del siglo xviii, la religión era uno de los vehículos más efectivos para permitir la interacción entre los sectores sociales y étnicos y facilitar la disminución de las tensiones. En sociedades donde las solidaridades y las identidades provenían de un mundo fragmentado por las fidelidades familiares y corporativas, la religión era una de las pocas instancias de negociación permanente que hacía posible amalgamar esa diversidad. Por otro lado, su administración y control generaba grandes ingresos a los episcopados y a las comunidades eclesiásticas cuyos miembros dirigentes formaban parte de los sectores dominantes. En lo político, las sociedades preindustriales consideraban el poder regio como representante de una divinidad que, a su vez, se manifestaba dentro de los esquemas monárquicos y se visualizaba como un rey justiciero. En el ámbito cultural, el arte, la literatura, la filosofía y la ciencia estaban fuertemente vinculados a la religión. Ésta era, además, en los niveles más íntimos de la psique, un catalizador de emociones y un factor que llegaba hasta las profundidades del inconsciente, pues afectaba los dos instintos básicos del individuo, el eros y el thanatos.

I.1. El papel de las autoridades imperiales y de las redes sociales

En la América hispánica, la imposición del régimen político, económico y cultural de la Corona española estuvo indisolublemente ligado con la cristianización, pues por medio de ella se justificaban la explotación de los nativos, la sujeción al monarca y a sus autoridades civiles y eclesiásticas, así como la imposición del sistema de valores, creencias y prácticas occidentales. Por ello, para hablar de la cristianización se hace indispensable referirse no sólo a los agentes religiosos que la llevaron a cabo, sino también al aparato institucional del Imperio español y a las redes sociales sin los cuales hubiera sido imposible su realización: el rey y el Consejo de Indias, los funcionarios de la monarquía (virreyes, gobernadores, oidores, obispos y baja burocracia), los ayuntamientos y aristocracias (tanto españoles como indígenas), los cabildos catedralicios, las provincias mendicantes y hospitalarias, las instituciones adscritas a la Compañía de Jesús, los conventos de monjas y las cofradías y demás organizaciones de seglares, sujetos a la tutela de una extensa red parroquial a cargo de clérigos religiosos y seculares. Sin el mecenazgo y los recursos de esos sectores y la participación de impresores, artistas, músicos y artesanos (cuyos ingresos dependían básicamente de sus patrones eclesiásticos y laicos), hubiera sido imposible la difusión de los mensajes a través de la pintura, la escultura, la liturgia, la imprenta, los sermones y las fiestas. Sin esos enormes recursos materia-les y humanos tampoco se hubieran construido los numerosos templos, colegios, hospitales y conventos, edificios destinados a la imposición, la difusión y la celebración del cristianismo y de sus va-

lores, y cuya edificación fue posible gracias al trabajo de una abundante mano de obra indígena y mestiza.

La organización de esas redes institucionales influyó poderosamente en la efectividad de la trasmisión de los mensajes, en la implementación de las políticas discutidas en el Consejo de Indias y en los concilios provinciales, y en la promoción de centros educativos para la formación de un personal clerical calificado, con estudios retóricos, teológicos y jurídicos y conocimiento de lenguas indígenas. Sólo a partir del corporativismo y de la presencia de provincias religiosas, cabildos civiles y eclesiásticos, gremios, cofradías, congregaciones, la universidad y el consulado de mercaderes se puede explicar la promoción de prácticas y devociones a santos e imágenes, que además de aumentar el fervor religioso, también propiciaban el prestigio de la corporación y las limosnas. Los santuarios de peregrinación, que tuvieron una importancia clave en el proceso cristianizador, surgieron y se expandieron también gracias a la participación de diversas entidades corporativas. Sus imágenes, junto con los venerables y santos que habitaron en las tierras americanas, cumplieron un importante papel en la conformación de las identidades urbanas que se fueron construyendo a lo largo del periodo virreinal.

Un aspecto fundamental en ese proceso lo constituyó la llamada "policía cristiana", que era algo más que la organización del orden urbano, pues promovía toda una movilización moral que debía hacer innecesario el uso de la fuerza y la represión violenta. De hecho, ésta sólo se llevó a cabo cuando los controles morales eran insuficientes. Así, la "policía" competía tanto a las autoridades como a las corporaciones e instituciones encargadas de trasmitir los valores cristianos, en las cuales se incluía a las eclesiásticas. En los gremios, el

maestro que recibía aprendices debía ser para ellos como un padre y ocuparse no sólo de su educación formal sino también de que frecuentaran misa y sacramentos y de no consentirles libertinajes ni malas compañías. La misma finalidad tenían las cofradías para sus miembros. En los hospitales, la salud del alma era más importante que la del cuerpo, y en los orfanatos y colegios se buscaba dar a los niños y a las niñas buen ejemplo y educarlos en la honestidad y en las virtudes cristianas. Las reglas de conducta y la autodisciplina que imponían los distintos cuerpos de la república a sus miembros eran la mejor manera de mantener la "policía cristiana" y limitar el uso de la fuerza.

Como todo proceso comunicativo, la difusión religiosa dependía no sólo del aspecto institucional, es decir de las redes sociales que la implementaban, sino también de la efectividad de los medios utilizados para su divulgación y de la mayor o menor complejidad de los mensajes. Por ello, para entender el proceso de cristianización en América, es fundamental dar una visión panorámica de la dogmática y la moral de esa religión y del aparato ritual y didáctico utilizado para que sus mensajes llegaran con efectividad a las masas.

I.2. ¿Qué se debía creer y practicar? Los mensajes teológicos y morales

Por principio de cuentas, el cristianismo abarcaba un sistema de creencias, valores y prácticas que no eran sencillos y homogéneos, y de los cuales tampoco participaban todos los miembros de la comunidad de la misma manera. Comencemos por las creencias. En el catolicismo, las instituciones eclesiásticas basaban la justificación de su presencia en el hecho de ser las guardianas y defensoras de unos dogmas ina-

movibles y eternos contenidos en las Sagradas Escrituras y en las obras teológicas de los padres de la Iglesia acumuladas por siglos. Estas creencias eran transmitidas en latín entre los letrados clericales y en las lenguas vernáculas, por medio de los catecismos y la predicación (oral y visual), a las masas. Cualquier cuestionamiento o actividad contrarios a los dogmas oficiales eran considerados herejías, se les perseguía por medio de dos tribunales especiales (el Santo Oficio de la Inquisición y el Provisorato episcopal de indios) y eran castigados con penas que iban desde la privación de la libertad, los azotes y la confiscación de bienes hasta, de manera excepcional, la muerte en la hoguera. El hereje era considerado un enfermo al que se debía aislar, como al leproso, y que en caso extremo, al igual que se hacía con un miembro gangrenado, se le debía amputar del cuerpo social y cauterizar con fuego.

Podríamos reducir esos dogmas básicos a cinco: *1)* la existencia de una divinidad única pero con tres personas distintas: un padre, un hijo (Jesús) y un Espíritu Santo; *2)* la encarnación de la segunda de esas personas en forma humana en el cuerpo de una mujer llamada María; *3)* la redención del pecado original gracias a la muerte de ese Dios encarnado, cuya sangre era una fuente de gracias transmitidas por los sacramentos, en especial el Bautismo y la Eucaristía (la misa), donde se actualizaba cotidianamente su sacrificio y se manifestaba realmente su presencia corporal (transubstanciación); las gracias sacramentales sólo podían ser transmitidas por la Iglesia y para obtener los favores celestiales era necesaria la intermediación de sus santos; *4)* la resurrección de Cristo en su cuerpo y la expectativa de su segunda venida al final de los tiempos para juzgar a vivos y muertos; el triunfo del redentor sobre la muerte era el anuncio de la existencia corporal en una vida eterna para toda la humani-

dad (la resurrección de la carne), con un cielo de dicha para quienes habían sido bautizados y fueron virtuosos, en contraste con un infierno de terribles tormentos para la humanidad no cristiana, para los herejes y los pecadores que no se arrepintieron; un espacio intermedio de sufrimiento, el purgatorio, cuya realidad fue negada por los protestantes, posibilitaba una salvación diferida a aquellos católicos que no habían sido muy virtuosos, pero que por medio de indulgencias conseguían aminorar los años de pena en ese lugar; *5)* muy vinculado con la creencia en estos espacios estaba el dogma de la comunión de los santos y del intercambio de méritos que consideraba a la Iglesia, el cuerpo místico de Cristo, formada por tres sectores que se ayudaban mutuamente: la triunfante del cielo, la purgante del purgatorio y la militante de la tierra.

En esos dogmas se podían observar dos concepciones encontradas de Dios: una amorosa, pacifista y providente, nacida de la filosofía platónica griega y del mensaje de Cristo en el Nuevo Testamento, que promovía la solidaridad entre los seres humanos y el amor incluso a los enemigos; la otra, que veía en Dios a un señor de los ejércitos justiciero y vengador, se inspiraba en el Antiguo Testamento y en la visión expuesta en el Apocalipsis de san Juan. Esta segunda percepción de la divinidad sacralizaba la guerra contra el infiel, al mostrar como avaladas por Dios las conquistas de los reyes judíos y al exaltar a las huestes celestiales dirigidas por san Miguel, que guerreaban contra las fuerzas del mal expulsándolas del cielo antes de la creación del mundo. Esa guerra contra el mal justificaba la cruzada contra los infieles, la conversión forzosa de los paganos y las hogueras inquisitoriales para los disidentes.

En un mundo donde la oralidad era determinante, los complejos mensajes teológicos cristianos llegaban a los sectores populares (analfabetas) por medio de imágenes, sermones y discursos festivos. Las fiestas más importantes del año, la Navidad y la Pascua, celebraban los misterios de la encarnación y la redención; el *Corpus Christi*, convertido en una fiesta urbana, conmemoraba la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Además de su festividad, el dogma de la Trinidad se representaba de manera plástica por doquier, lo mismo que la adoración de los reyes magos (epifanía), la crucifixión, el infierno y el purgatorio. La adhesión de los fieles a la fe católica les era recordada continuamente por medio de la memorización del catecismo (que contenía los principios básicos que todo cristiano debía saber), del sermón dominical, de la repetición litúrgica (y en latín) de la oración del Credo y de algunas prácticas como el rosario y el viacrucis. Sin embargo, el conocimiento que se tenía de los dogmas variaba de acuerdo con la capacidad intelectual, el nivel socioeconómico, la cercanía o lejanía de los centros de dominio español, la preparación lingüística de los ministros y la participación más o menos activa en las diversas organizaciones creadas por la Iglesia para que los seglares se involucraran en la religión.

Además de ser un complejo sistema de creencias estructuradas, el cristianismo promovía valores y prácticas morales que modelaban tanto el comportamiento individual, como las relaciones familiares, sociales y económicas entre los miembros de una comunidad y de éstos con los poderes establecidos. La castidad y la templanza, propias de la vida monacal, se impusieron a los laicos, cuya inclinación hacia los placeres del sexo, la comida y la bebida los hacía proclives a una constante transgresión de esas normas difíciles de cum-

plir cabalmente. La exaltación de virtudes como la obediencia y la humildad, claramente vinculadas con la sujeción a un poder patriarcal, convivieron con la promoción de la caridad hacia los desvalidos y miserables, virtud con una fuerte carga social que fomentaba el sostenimiento de obras de beneficencia por parte de los ricos y de las cofradías. La moral abarcaba así no sólo los ámbitos privados sino también los colectivos; regulaba las actividades económicas, afectaba el mundo laboral a partir de la prohibición de trabajar los días santos (entre 80 y 100 al año) y modelaba las obligaciones políticas de los gobernantes. Todas las virtudes tenían su contraparte en los vicios, para cuyo castigo estaban reservadas las temibles penas del infierno. Virtudes y vicios eran uno de los temas centrales en las narraciones de las vidas de los santos; estaban asociados con salud, belleza y salvación, las primeras, y con enfermedad, fealdad y condenación los segundos. Tener un alma "saludable y bella" era la propuesta que se hacía a los fieles, quienes debían seguir los modelos de comportamiento que mostraban los santos; no obstante, su puesta en práctica resultaba inalcanzable para el común de los mortales, que vivían en el pecado, y eran considerados enfermos espirituales.

El proceder moral, sin embargo, no se reducía a la práctica virtuosa (fijada a partir de una pormenorizada categorización de las virtudes en teologales, cardinales y capitales y de sus siete pecados contrarios);[1] los fieles debían además obedecer los 10 mandamientos bíblicos (el decálogo)[2] y cumplir otros cinco (llamados de la Iglesia) que los obligaban a llevar a cabo una serie de prácticas como asistir a misa los domingos y días de fiesta, realizar una confesión y una comunión anuales, ayunar y abstenerse de comer carne, huevos y queso durante 120 días distribuidos a lo largo del año y pagar diezmos

y primicias a la Iglesia. Además, desde el siglo XIV, los teólogos idearon que para salvarse todo cristiano debía cumplir con el mandamiento de la caridad hacia el prójimo realizando 14 obras de misericordia. Siete de ellas iban dirigidas al cuerpo: alimentar al hambriento, dar de beber al sediento, visitar al enfermo, vestir al desnudo, dar posada al peregrino, redimir al cautivo y enterrar a los muertos; a las otras siete se las llamaba espirituales: enseñar al que no sabe, dar consejo al que lo necesita, corregir al que yerra, consolar al triste, perdonar las injurias, sufrir con paciencia las debilidades del prójimo y rezar por vivos y difuntos, práctica que fomentó la difusión del tema del purgatorio, la adquisición de las bulas de cruzada y la obtención de indulgencias por medio de misas. Todo este completo y complejo sistema moral estaba incluido en los catecismos y debía ser memorizado por los fieles cristianos; pero también se difundía por medio de las narraciones de las vidas de los santos en las cuales las virtudes tenían un papel fundamental.

Dos fueron los espacios privilegiados para fomentar el cumplimiento de esos mandamientos, prácticas y virtudes y para desterrar sus vicios contrarios: la dirección espiritual, promovida hacia unos cuantos miembros selectos de la sociedad; y la confesión, sacramento obligatorio para todo cristiano por lo menos una vez al año, que permitía fomentar y descargar el sentimiento de culpa, acumulado por la dificultad de cumplir con unos estándares morales muy elevados. El importante papel que tuvo la moral en los procesos de implantación del cristianismo se puede observar en la prioridad que se dio a este tema durante la preparación de los sacerdotes, en la cual se privilegiaba la llamada teología moral (que trataba los casos de conciencia para la confesión) sobre la teología especulativa (más teórica pues elucubraba sobre los

dogmas). Los ministros debían enfrentarse a diversos dilemas morales durante la confesión, lo que hacía necesario prepararlos con estas herramientas básicas, más útiles para su labor pastoral que las complejas elucubraciones doctrinales relacionadas con la fe y la teología "especulativa".

Sin embargo, medir el progreso de la cristianización en una sociedad a partir de la práctica de las virtudes es un tema que presenta muchas dificultades. Por un lado, estaba la proliferación de opiniones teológicas alrededor del libre albedrío y del papel de la responsabilidad personal y de la intervención de la gracia divina. Una casuística, que contemplaba agravantes y atenuantes de acuerdo con las circunstancias en las que se cometía la falta, podía transformar un pecado grave en una simple infracción venial. Esta "laxitud moral" se acentuaba con la posibilidad de conseguir una "bula de composición", documento que se adquiría para evitarse la obligación de restituir en caso de, por ejemplo, obtener ganancias por medios moralmente reprobables. La misma confesión que se administraba a solicitud del interesado hacía posible un arrepentimiento momentáneo, pero también facilitaba la justificación de la recaída en el vicio, pues el alma, contaminada por el pecado original, tendía naturalmente hacia el mal y la naturaleza humana era frágil y fácil presa del Demonio. La responsabilidad moral quedaba finalmente también disminuida gracias al purgatorio, espacio que hacía posible trasladar al ámbito de lo ritual y de las prácticas la salvación eterna.

Por otro lado, la moral cristiana debía adaptarse a una sociedad que vivía situaciones que entraban en aparente conflicto con los valores promulgados en el Nuevo Testamento. Desde nuestra perspectiva sería muy difícil adecuar los principios evangélicos basados en el amor, la solidaridad, la po-

breza y la igualdad de los seres humanos a una sociedad en la que privaban las desigualdades brutales entre ricos y pobres, en la que se promovía la ostentación y la acumulación de bienes y que se sostenía gracias a la explotación inmisericorde de las poblaciones aborígenes y de los esclavos africanos. Sin embargo, para aquella sociedad, el pacifismo, el perdón de las ofensas y la propuesta de no resistirse a quien busca tu mal, no eran incompatibles con las conquistas militares necesarias para expandir el territorio en las tierras de los indios indómitos, con las hogueras levantadas contra los judíos, los homosexuales y los herejes, con la decapitación o el ahorcamiento de los delincuentes comunes y con una violencia cotidiana ejercida a nivel doméstico, laboral y estatal. No cabe duda de que los valores cristianos modelaron los comportamientos de importantes sectores sociales y propiciaron actos de solidaridad y amor al prójimo, pero es claro, a partir de los testimonios de los moralistas, que la lujuria, la gula, la pereza, la envidia, la ira, la avaricia y la soberbia estaban profundamente arraigadas en los comportamientos cotidianos de las masas católicas. Es por tanto en el campo de la moral donde la Iglesia va a tener sus mayores retos.

I.3. Fiestas, santos e imágenes. Entre el didactismo y la ritualidad

Frente a las dificultades de medir la cristianización de una sociedad a partir de la difusión de los mensajes teológicos o del ejercicio de las virtudes morales, está la gran facilidad con la que podemos documentar las prácticas "mágicas" y los rituales cotidianos. En ellos coincidían palabra, imagen, música y teatralidad, medios fundamentales para implantar el cristianismo en un mundo de analfabetas, donde la comuni-

cación oral y visual condicionaba el contenido y la efectividad de los mensajes. Es precisamente en ese ámbito litúrgico y didáctico donde se hacían accesibles a las masas tanto la teología como la moral.

En esto, la cristianización de la Nueva España se mostraba heredera de una tradición medieval nacida en el siglo XII que, para fomentar la difusión del cristianismo entre los sectores campesinos y urbanos, había impulsado el uso de la imagen didáctica, tanto en sermones como en pinturas, y utilizaba la teatralización de los rituales alrededor de los íconos y las reliquias de los santos como un medio eficaz para atraer a una población que mantenía muchos elementos del paganismo. Un papel importante tuvo, sin duda, la diversidad de condiciones y estratos sociales de los santos (hombres, mujeres, niños, ancianos, ricos, pobres), el culto a los ángeles y arcángeles (sobre todo el guerrero san Miguel) y la multiplicación de devociones alrededor de las figuras de María (Inmaculada Concepción, Asunción, Visitación, Candelaria, Dolores, el Carmen, el Rosario, la Merced, etc.) y de Jesús (Cinco Llagas, Dulce Nombre, Sagrado Corazón, Santa Cruz, etc.). Además estaban las variadas advocaciones referidas a las imágenes de la Virgen y de Cristo milagrosamente "aparecidas" en el mundo católico.

A la celebración de todas estas devociones estaba dirigido un complejo y codificado aparato litúrgico en el cual gestualidad, objetos, música, vestuario y lecturas tenían un simbolismo, generalmente oculto, para los fieles. Así, aunque el significado de la liturgia no les era comprensible, la espectacularidad del ritual les resultaba muy atractiva, de ahí que la Iglesia echara mano de ella para apropiarse del tiempo y del espacio sagrados.

El primero se estructuró alrededor del calendario litúrgico que cubría los ciclos agrícolas estacionales y organizaba todo el aparato festivo. Éste giraba en torno a las dos grandes celebraciones pascuales: la de invierno, con la que se iniciaba el año litúrgico, que celebraba la encarnación de Cristo en la Navidad y su manifestación a los magos en la epifanía; y la de primavera, que conmemoraba su muerte y resurrección. Tales fiestas estaban presididas por ciclos de 40 días en los cuales se exigía a los fieles ayuno y penitencia: el de Adviento, que recordaba no solamente la cercanía de la Navidad, sino también la segunda venida de Cristo y el juicio final, y el de la Cuaresma, que se iniciaba con la imposición de la ceniza a todos los creyentes para recordarles la caducidad de la vida, el miércoles siguiente al martes de Carnaval, una fiesta pagana que se había asimilado finalmente para reafirmar el contraste entre el gozo y el sufrimiento. En medio de esos dos ciclos, al inicio del verano y 50 días después de la Pascua, se celebraba Pentecostés, la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles y, con ello, la consagración de la Iglesia como autoridad divinamente instaurada. Además, cada uno de los días del año estaba dedicado a celebrar la memoria de uno o varios santos y las diferentes advocaciones de la Virgen María. La cristianización del calendario se convirtió así en un eficaz medio de suplantación de viejas ceremonias agrícolas y de las celebraciones a las divinidades ancestrales, pero también en un instrumento didáctico insuperable para transmitir la fe.

Por otro lado, la recepción de los sacramentos, que se hizo obligatoria para todos los fieles, sacralizaba y cristianizaba los momentos más importantes de la vida del individuo: su nacimiento, su posibilidad reproductiva y su muerte. La administración de rituales sacramentales y el establecimiento

de una red parroquial para tal fin permitió, además, llevar a cabo el registro de la población a partir de la elaboración de actas de bautizos, matrimonios y defunciones y, más tardíamente, de la confesión y la comunión anuales. De hecho, una comunidad cristiana se definía como tal sólo si estaba inserta en el ámbito sacramental, pues por su medio las gracias obtenidas por los méritos de Jesucristo llegaban a los fieles y éstos se constituían como parte de la Iglesia militante; ésta transitaba por la tierra protegida por la corte celestial, el ala triunfante del cuerpo místico de Cristo, con la cual los mortales creían convivir bajo el signo de "la comunión de los santos" y al cuidado y protección de la jerarquía eclesiástica.

Una vez a la semana, el domingo, la comunidad cristiana se reunía para celebrar la eucaristía, el "sacrificio de la misa", durante la cual se creía que Cristo se hacía presente por medio de la consagración. Los méritos que se obtenían gracias a la misa podían ser comunicados a las ánimas de los difuntos que se encontraban en el purgatorio. En ese contexto debemos entender el extraordinario avance que a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII tuvieron las prácticas asociadas con este espacio. Este avance propició la multiplicación de indulgencias, las facilidades para obtenerlas y las promesas de aminorar sus penas gracias al uso de escapularios, rosarios y bulas de cruzada, a las visitas a templos y altares, a las prácticas durante los jubileos o a la participación en privilegios papales concedidos a las archicofradías, que eran compartidos por sus hermandades asociadas.[3] Esa creencia muy pronto también invadió las prácticas testamentarias, sobre todo con la inclusión en ellas de capellanías (rentas provenientes de un capital fijo o de una tierra que obligaban a quien las recibía a decir misas por el alma de su benefactor), aniversarios y

obras pías (con las que los ricos subvencionaban, entre otras cosas, las celebraciones de las fiestas principales del año).

La comunidad sacramental construía así los mecanismos de inclusión de vivos y muertos en la única sociedad valiosa, pero también los de exclusión pues, por un lado, a los no bautizados se les consideraba fuera de ella y, por el otro, los rebeldes y herejes quedaban al margen de la comunión de los fieles (estaban por tanto excomulgados) y ni siquiera podían ser enterrados en un "lugar sagrado".

Como se puede observar, el sacramentalismo estaba también muy relacionado con la apropiación del ámbito espacial, centrado básicamente en la erección de templos. En ellos, el altar en que se celebraba el "sacrificio de la misa" ejercía una sacralización que se irradiaba hacia todo el entorno. Esta sacralidad llegaba incluso al espacio sonoro, pues las campanas colocadas en las torres de los templos, como instrumentos litúrgicos básicos de la nueva fe, llamaban a la oración y a la misa, anunciaban duelos y proclamaban fiestas y juras, pero también alejaban el granizo y alertaban sobre incendios.

En algunas de esas edificaciones, las que eran sedes parroquiales (únicas autorizadas para administrar bautizos y matrimonios), la pila bautismal se convertía en el espacio donde los fieles eran recibidos en el seno de la Iglesia. Esa apropiación abarcaba, tanto el edificio religioso, como el atrio amurallado situado frente a él, y en su demarcación se daba cita la comunidad de los vivos que compartía sus actividades con los difuntos. En el ámbito espacial también se manifestaba la jerarquización de la sociedad, tanto en el lugar que cada quien ocupaba en el templo durante las ceremonias o en las procesiones atriales, como en el área destinada para los enterramientos: en el cementerio fuera de la iglesia para los más pobres o en la nave del templo para los poderosos.

Pero la apropiación del espacio no se reducía al templo, abarcaba todos los ámbitos del poblado, pues calles y plazas quedaban sacralizadas por la fiesta, que se convertía en un discurso de la jerarquización social y en una manifestación pública de esa comunidad sacramental. Esta función cívica de la celebración litúrgica se daba sobre todo en la del *Corpus Christi*, que conmemoraba la Eucaristía, el "milagro" de la presencia real del cuerpo de Cristo en la hostia. El principal atractivo de esta celebración era la fastuosa procesión que recorría las calles de la ciudad, en la cual los representantes de todas las corporaciones desfilaban siguiendo un rígido orden y jerarquía, cada una bajo sus estandartes e insignias; portaban en andas las esculturas de sus santos patronos cubiertos de joyas y, abriéndose paso con su cruz y sus ciriales, recorrían las calles al ritmo de la música. Con la procesión del *Corpus*, retablo vivo de la sociedad, se afianzaba la idea de que cada segmento representaba un órgano del cuerpo social, que era, según el dogma, el cuerpo místico de Cristo, el cual acompañaba al cuerpo verdadero presente en la hostia. En esta festividad, salían cuatro parejas de reyes gigantes de cartón que figuraban los cuatro continentes que habían recibido el mensaje y pronto se sujetarían a la Iglesia. Junto a ellos un enorme dragón sobre ruedas, hecho de madera, lienzo y pintura, llamado "la tarasca", representaba al monstruo del pecado, la herejía y la idolatría que sería vencido y destruido gracias a la fe cristiana triunfante.

En contraste con la alegría del *Corpus*, la Semana Santa era la fiesta del sufrimiento. Entre el Domingo de Ramos y el Viernes Santo, la ciudad se llenaba de procesiones acompañadas por tristes acordes de trompeta; por sus calles avanzaban, sobre andas cubiertas de flores, las imágenes de cristos muertos cubiertos de sangre y de vírgenes sufrientes y lloro-

sas. Los miembros de las hermandades que se encargaban de organizar tales procesiones acompañaban a sus imágenes cubiertos con capuchas, algunos flagelando sus espaldas y otros portando hachones y cirios encendidos. Al final, en los atrios de las iglesias, hombres y mujeres disfrazados de soldados romanos, de Cristo, de la Virgen María, de Juan Evangelista, de la Verónica representaban las escenas de la pasión y muerte de Jesús. El viernes, una procesión con el "Santo entierro", encabezada por el ayuntamiento, daba fin a una semana en que el dolor y el llanto se habían apropiado de las calles de la ciudad.

Fue por esa omnipresencia de la ritualidad que las cofradías (organizaciones de seglares encargadas de fomentar el culto y las celebraciones fúnebres) tuvieron un papel tan determinante en la sociedad. Así, en Nueva España, al igual que en todos los países católicos, la mayoría de los fieles vivía el cristianismo como una serie de actos externos realizados en los ámbitos de la familia, la cofradía y la parroquia, y sólo muy pocos interiorizaron los significados teológicos y morales. Era por tanto una religión que propiciaba más hacer que creer, más vinculada a la corporeidad que a la conciencia, a la oralidad que a la escritura. Las prácticas externas, la recepción de los sacramentos y el culto a santos e imágenes fueron acremente criticados por los protestantes en el siglo XVI, pero se volvieron instrumentos básicos de la pastoral promovida por la Contrarreforma católica.

Nueva España fue así un fértil campo de aplicación de viejas y nuevas experiencias en el área de la comunicación audiovisual para hacer accesibles sus mensajes a los analfabetas (por ejemplo, los *exempla* o narraciones cortas introducidas en los sermones, el teatro evangelizador y las pinturas didácticas en los muros y en los retablos de las iglesias). Al

mismo tiempo, en ella se implementaba un vistoso y avasallador aparato festivo y procesional que tenía como escenarios la plaza y la calle, y se teatralizaban, con un gran despliegue de música y decoración, la liturgia dominical alrededor de la misa, la administración de los ritos sacramentales y las ceremonias fúnebres.

Mucho más tarde se fomentaron otras prácticas y devociones más intimistas, como el rezo del rosario, el viacrucis y las novenas, junto con la utilización de objetos sagrados vistos como medios para obtener favores celestiales (escapularios, rosarios, cordones franciscanos, panecitos benditos, veladoras, medallas, crucifijos, cuentas, reliquias, etc.) El carácter mágico y milagroso de esos objetos, al igual que el de los santos y las imágenes, buscaba la solución de las necesidades más apremiantes en una sociedad con grandes carencias y marcadas diferenciaciones económicas; en esos objetos y prácticas ponían su esperanza unos seres continuamente golpeados por las catástrofes naturales (inundaciones, terremotos, epidemias, hambrunas por falta o exceso de lluvias), urgidos por conseguir alimento, salud, empleo o fertilidad y aterrados por la muerte inminente y el destino del alma en el más allá. Fue precisamente la promoción y la administración de esas prácticas lo que dio a la Iglesia el control social y el poder económico que tuvo durante siglos.

En el campo de las prácticas, más que en el teológico o el moral, es posible distinguir los cambios que se fueron introduciendo en la Nueva España a lo largo de las centurias y que respondían, por un lado, a la evolución de la espiritualidad católica europea con la que se tenían continuos contactos y, por el otro, a la formación paulatina de identidades locales que encontraron en la religión cristiana, en sus santos

y sus imágenes, la posibilidad de desarrollar sentimientos de pertenencia a una tierra que consideraban suya.

I.4. Emisores y receptores en los ámbitos rurales y urbanos

A lo largo de esta exposición hemos podido percatarnos de que el fenómeno religioso no puede ser comprendido solamente a partir de los emisores, es decir, de la actividad de los eclesiásticos y de la imposición que ellos realizaban de dogmas, valores morales y prácticas rituales. Junto con los mecanismos utilizados por la Iglesia para lograr sus objetivos, debemos tener también en cuenta los procesos de asimilación o rechazo de esas enseñanzas morales y religiosas y de sus prácticas entre las poblaciones rurales y urbanas del virreinato novohispano.

La religión, como todo fenómeno comunicativo, se hacía efectiva sólo a partir de la apropiación y la reinterpretación de sus mensajes por parte de los fieles y de la fluidez de la comunicación que tenía como su principal vehículo, la lengua. La enorme diversidad lingüística del territorio y el conocimiento parcial y fragmentado que la mayoría de los ministros del evangelio tenía del idioma de sus feligreses trajeron como consecuencia una cristianización muy peculiar, más cargada hacia lo ritual y lo festivo.

La recepción, tan importante como la emisión, ha podido ser estudiada gracias a los archivos de los aparatos de represión que censuraban y perseguían las prácticas y los discursos que no estaban avalados por la ortodoxia. Ahí, y en otras fuentes (como los tratados de extirpación de idolatrías, las relaciones geográficas, los escritos de viajeros, las disposiciones conciliares, las visitas pastorales, los testamentos, los ex-

votos, los libros parroquiales, etc.) podemos descubrir algunos de los mecanismos de aceptación, rechazo y adaptación que los fieles tuvieron frente a los mensajes cristianos. En estos procesos el cristianismo se amalgamó con las tradiciones y las creencias ancestrales, lo que ya se había dado en Europa durante la Edad Media y que se repitió en América. Este proceso se puede constatar tanto en el ámbito rural indígena como en los espacios pluriétnicos urbanos.

En el primer caso, los paralelismos y las similitudes entre el cristianismo y las religiones indígenas, las prácticas de autosacrificio y el papel simbólico de la sangre, las ceremonias mortuorias, las ofrendas a los entes superiores, la presencia de una multitud de fuerzas con poderes sobrenaturales y la coincidencia de muchas de las fiestas nacidas de un bagaje agrícola común, facilitaron enormemente la aceptación del cristianismo; pero, al mismo tiempo motivaron que la ortodoxia se viera "contaminada" por la inserción de elementos de las tradiciones ancestrales y con la amalgamación de éstos con la religión impuesta por el conquistador. Era muy difícil respetar los principios de un cristianismo unívoco, exclusivista, monoteísta e intolerante con cualquier desviación y adecuarlos a religiones plurales, panteístas, sincréticas, acumulativas y pragmáticas. El único espacio de negociación entre dos mundos tan opuestos fue precisamente el de las prácticas y los rituales dirigidos a una multiplicidad de santos.

Ante la proliferación de los fenómenos religiosos "populares", la Iglesia tuvo una actitud doble pues, por un lado, toleró todas aquellas prácticas que no se mostraban abiertamente contrarias al cristianismo, y, por el otro, persiguió con campañas punitivas implementadas por los tribunales episcopales a "dogmatistas", hechiceros, graniceros y curanderas; asimismo generó tratados que describían los rituales y las

prácticas "idolátricos" para instruir a los párrocos y promover su extirpación, pues se les comparaba con un tumor injertado en el cuerpo místico de Cristo. Así, a la par que se daban dichos fenómenos de supervivencia, el cristianismo penetraba profundamente en las sociedades indígenas, sobre todo en el área mesoamericana, y se convertía en un importante factor de cohesión a partir de las organizaciones comunales; sus santos e imágenes permitieron la reconstitución de redes sociales y de solidaridad y a menudo fueron también elementos identitarios fundamentales, utilizados a veces como símbolos de la resistencia e incluso de la rebelión contra los dominadores.

Ese doble aspecto de la religión, coercitiva y cohesionadora al mismo tiempo, también estuvo presente en los ámbitos urbanos en los que, además, el cristianismo se enfrentaba a una sociedad compleja, heterogénea y multiétnica formada por emigrantes que provenían de muy variadas realidades religiosas. En ellos se propició una cristianización más efectiva y sistemática gracias a la presencia de numerosas instituciones eclesiásticas y corporativas, a la utilización de mayores recursos para solventar los gastos de una propaganda extensiva de los dogmas y prácticas ortodoxas y a la imposición del castellano como el principal instrumento de comunicación. La multiplicación de las devociones a un santoral mucho más extenso que el de los pueblos y la proliferación de imágenes milagrosas en los templos urbanos y en santuarios cercanos fortalecieron la adhesión de las masas a la ortodoxia más efectivamente que en el ámbito rural. Las desviaciones pudieron ser perseguidas también de manera más eficiente gracias al aparato inquisitorial; no obstante, al igual que en los pueblos indígenas, se pueden observar también en las ciudades mecanismos de adaptación y de rechazo, sobre

todo en las poblaciones nativas amerindias, los afrodescendientes y los mestizos.

Además era en las ciudades capitales, espacio de actuación de las autoridades civiles y religiosas, donde se generaban los mensajes cristianos, se implementaban con mayor efectividad los medios que los difundirían (imprenta, iconografía, retórica), se decidían las políticas pastorales y se educaba a los eclesiásticos que las pondrían en práctica. El modelo de cristianismo urbano terminaría por imponerse en todo el territorio y, como veremos, la cristianización efectiva del ámbito rural se dio sólo en las zonas donde la urbanización fue más intensa.

Por último, debo señalar que junto a la dimensión social de la religión debemos considerar también que la recepción la realizan los individuos y que esta subjetividad personal está condicionada por múltiples factores. El estrato social, el género, la edad, la familia en la que se nace, el acceso a la educación formal, la lengua materna, la estructura psíquica y emocional, la pertenencia a una etnia, el entorno geográfico, la profesión o actividad laboral son tan sólo algunos de los factores que influyen en la manera como las personas viven, sienten y practican una religión.

I.5. Las dimensiones espacio temporales. Regiones y cronología

A la complejidad que de por sí tiene el fenómeno religioso, debemos también agregar la diversidad geográfica y humana del territorio novohispano y hacer una referencia, al menos tangencial, sobre la formación de las distintas regiones que lo conformaron. Estas condiciones marcaron diferencias en los procesos religiosos que no podemos obviar, pues de ha-

cerlo caeríamos en las generalizaciones simplistas que son tan comunes en los estudios sobre el tema.

A la llegada de los españoles, la América septentrional estaba habitada por una gran diversidad de grupos con diferencias sociales y culturales muy marcadas y con una variedad lingüística enorme. En lo que hoy llamamos México había tres grandes áreas que rebasaban las dos fronteras actuales del país: Mesoamérica, zona comprendida entre los ríos Lerma-Santiago y Pánuco y la actual Nicaragua, estaba habitada por pueblos sedentarios y agrícolas, muchos de los cuales se agrupaban en señoríos, con una alta civilización, una compleja estructura social, una intrincada red de caminos que hacían posible la comunicación intensa entre todas sus regiones y el intercambio y la presencia de un bagaje cultural común; Aridoamérica, que abarcaba el actual norte de México y el sur de Estados Unidos, estaba habitada por tribus de nómadas dedicadas a la caza y a la recolección y organizadas en clanes familiares que se movían en busca de alimento, y Oasisamérica (que comprendía los modernos estados de Nayarit, Sinaloa, Sonora y partes de Chihuahua y Durango, en México, y los de Arizona y Nuevo México en Estados Unidos), donde se practicaba una agricultura estacional en la época de lluvias, combinada con la cacería y la recolección, lo que hacía posible un sedentarismo incipiente. Esas tres zonas estaban a su vez subdivididas en regiones, cuyas peculiaridades marcaron los tipos de conquista, colonización y evangelización.

Por último, para comprender el proceso cristianizador será necesario hacer cortes cronológicos que nos permitan ver los cambios que se dieron a través de los tres siglos del virreinato. A partir de algunos hechos que pueden ser considerados

ejes para entender esos procesos, he dividido los siglos virreinales en tres etapas.

La primera (1521-1585) se caracterizó por la inserción de las comunidades indígenas mesoamericanas en la cristiandad occidental gracias a numerosos mecanismos de adaptación; he tomado como hechos que delimitan el inicio y el final de este periodo la conquista de Tenochtitlan y el Tercer Concilio Provincial Mexicano. Aun teniendo en cuenta que la legislación no tiene un efecto inmediato en la transformación de la sociedad, considero que las disposiciones de este concilio incidieron en las políticas evangelizadoras implementadas en los siguientes dos siglos.

La segunda etapa (1585-1771) estuvo marcada por nuevas políticas religiosas enmarcadas en el contexto de la Contrarreforma y una persecución sistemática de las desviaciones a la ortodoxia, tanto en el ámbito rural como en el urbano; durante ella aparecieron en las ciudades numerosas prácticas dirigidas a interiorizar la fe y se consolidaron instituciones que reforzaron la cristianización a partir de un vistoso aparato ritual y una constante predicación. La fecha con que concluye este periodo es la del Cuarto Concilio Provincial mexicano.

La última etapa (1771-1821) contempló una serie de intentos fallidos por controlar una religiosidad popular que desbordaba los límites de la racionalidad que pretendían imponer las autoridades ilustradas y el Cuarto Concilio, tanto en el campo como en la ciudad. Es necesario aclarar que esta cronología corresponde a las zonas de Mesoamérica y el Bajío y que en las zonas de frontera el proceso tuvo otros ritmos. A causa de esos desfases en la cristianización del territorio, se estudiará este proceso en un capítulo aparte.

Como he señalado anteriormente, no podemos desligar el ámbito religioso de la evolución de las estructuras sociales, económicas y políticas de Nueva España, ni las del ámbito imperial del que ésta formaba parte. Asimismo, para entender el cambio religioso será necesario señalar la organización y cambios que tuvieron las instituciones eclesiásticas y las redes sociales implicadas en dicho proceso, pues de ellas dependía en buena medida la transmisión efectiva de los mensajes. Por ello, al tratar cada periodo, se hará necesario comenzar con una breve descripción de esas condiciones para entender el desarrollo de la cristianización y sus efectos en las masas rurales y urbanas de la Nueva España.

[1] Las virtudes teologales eran fe, esperanza y caridad; las virtudes cardinales: templanza, fortaleza, justicia y prudencia; los pecados capitales y virtudes contrarias: soberbia-humildad, avaricia-largueza, ira-paciencia, envidia-caridad; gula-templanza, lujuria-castidad, pereza-diligencia.

[2] En el libro del Éxodo (20, 1-17) aparecen 17 ordenamientos morales que las diversas tradiciones judías y cristianas han agrupado en 10: amar a Dios, no tomar su nombre en vano, santificar las fiestas, honrar a los padres, no matar, no fornicar, no robar, no levantar testimonios falsos ni mentir, no desear a la mujer del prójimo y no codiciar los bienes ajenos. Los tres primeros van dirigidos a Dios, los siete últimos al prójimo.

[3] La archicofradía es una hermandad con antigüedad y prestigio, surgida a menudo como consecuencia de una fusión de varias hermandades, que goza de numerosos privilegios en el otorgamiento de indulgencias, los cuales comparte con sus cofradías asociadas.

II. LOS INICIOS DEL PROCESO EVANGELIZADOR (1521-1585)

Cuando América apareció ante los ojos de los europeos, éstos vivían una de las épocas más convulsionadas de su historia. De este proceso nos interesa destacar especialmente cuatro hechos que marcaron el futuro del planeta: *1)* la expansión de la hegemonía castellana en tiempos de Carlos V, quien, por herencias y conquistas hacia Italia (Nápoles y Milán) y los Países Bajos (Flandes, Bélgica y Holanda), aceleró los contactos entre la península ibérica y los centros económicos y culturales más destacados de Europa; *2)* la ruptura de la unidad cristiana con la aparición de la reforma protestante en el centro y norte del continente, lo cual provocó no sólo un cambio en la percepción de la religión, sino también la confrontación ideológica y militar entre dos concepciones del mundo; *3)* la consolidación de una visión humanista que desde el siglo xiv había propugnado por el rescate del mundo clásico (y con él, el de todas las culturas no cristianas), como base de una actitud crítica en la búsqueda del conocimiento y de una mayor libertad de pensamiento y que, gracias a la imprenta, inició el proceso de secularización de la cultura; *4)* el mismo descubrimiento y conquista de América, que aceleró el camino hacia el capitalismo con sus metales preciosos y mostró a una humanidad "pagana" que debía ser salvada y cristianizada, hecho que tuvo como protagonista principal a Castilla.

Después de ocho siglos de lucha contra el islam, este reino peninsular había forjado un ideal mesiánico de reconquista. Sus reyes y sus hombres se sentían elegidos de Dios, quien los había premiado con la riqueza de América, pero también les había impuesto la obligación de trasladar la "fe verdadera" a los nativos americanos. Así, la conquista armada, la explotación económica y la dominación política sobre los indígenas sólo podían ser justificadas si se les consideraba como medios para alcanzar su conversión al cristianismo y con ello su salvación eterna. Por esta causa, la evangelización de los naturales fue una preocupación constante de autoridades, teólogos y conquistadores, quienes promovieron el paso de los religiosos que se encargarían de realizarla.

El papado, a su petición, concedió a los reyes castellanos grandes prerrogativas sobre la Iglesia en sus territorios conquistados (Canarias y Granada), las cuales se ampliaron después para América. El Regio Patronato indiano, nombre que recibieron estos privilegios, abarcaba la posibilidad de recaudar y administrar los diezmos (un impuesto eclesiástico que cada feligrés adulto debía pagar anualmente de su producción agropecuaria y de sus ingresos), que servirían para edificar iglesias, costear el culto y sustentar a sus sacerdotes; aunque el rey regresó a los obispos esa concesión y sólo se quedó con una mínima porción de ellos. Por el patronato, el rey de España tenía también la facultad de elegir a los obispos americanos, aunque éstos debían ser ratificados como tales por el papa. Los reyes quedaron asimismo facultados para crear y dividir las diócesis o territorios de los obispados y autorizar la fundación de nuevos templos y conventos. Finalmente, quedaba a voluntad del monarca permitir o no el paso, difusión y aplicación de bulas y breves, documentos emitidos por el papa por propia voluntad o a petición de los in-

teresados. Esas concesiones fueron implementadas por el Consejo de Indias, organismo encargado de los asuntos americanos.

Cuando los castellanos llegaron al territorio que hoy llamamos México, éste era un mosaico de realidades socioeconómicas, políticas, culturales y lingüísticas. Desde el siglo XV, en el centro de Mesoamérica había surgido el poderoso señorío mexica que recibía los tributos de muchos pueblos que se extendían hasta la actual Guatemala. Sus guerreros y sacerdotes forjaron una ideología basada en los sacrificios humanos, alimentados por los prisioneros capturados durante las guerras "floridas", como medio para conservar la vida del sol. Los mexicas habían impuesto el náhuatl como lengua franca sobre ese territorio, pero su uso no había eliminado la enorme diversidad de idiomas entre los que estaban el muy extendido otomí, el totonaco, el matlatzinca, el tlapaneco, el mixteco, el zapoteco, el huasteco y otros.

Esta variedad desbordaba las fronteras "imperiales", donde varios señoríos, que no estaban sujetos a los mexicas, desempeñaban un papel rector sobre sus territorios; esto sucedía en buena parte del sureste, dominado por una multitud de pequeños señoríos que hablaban diversas lenguas mayenses, o en el occidente, donde, junto con otros, dominaba el poderoso señorío purépecha alrededor del lago de Pátzcuaro. Y más allá de las fronteras de Mesoamérica estaban los numerosos grupos nómadas y semisedentarios que se encontraban al norte de los ríos Lerma-Santiago y Pánuco (conocidos con el nombre genérico de chichimecas) y entre los cuales había una diversidad lingüística aún mayor que la mesoamericana. El tema de las lenguas y la importancia que tenía su conocimiento por parte de los ministros del evangelio fueron centrales no sólo como instrumento fundamental en la transmi-

sión del cristianismo, sino también como argumento en las disputas que sostuvieron obispos y religiosos por el control de los indios. Sobre todo porque los últimos fueron los principales autores en cuestiones lingüísticas en este periodo.

Aunque Mesoamérica era un territorio habitado en su mayor parte por agricultores sedentarios, las grandes concentraciones humanas eran escasas; fuera de las ciudades de los alrededores de las cuencas lacustres del valle de México y de Michoacán o de los emporios religiosos como Cholula, las pequeñas aldeas dispersas constituían la forma de poblamiento más común en amplias regiones. La unidad política básica la constituía el altépetl, formado por estas aldeas que dependían de una cabecera donde se encontraban el centro ceremonial, el palacio del gobernante *(tecuhtli)* y el mercado. Pero también en Mesoamérica había grupos, como algunas tribus otomíes y mayances, cuya incipiente actividad agrícola se complementaba con la recolección y la caza, lo que los convertía en seminómadas, con una movilidad muy similar a la que tenían algunos chichimecas de la frontera norte.

Muchos de los pueblos de Mesoamérica poseían no sólo un complejo sistema político, sino además una red de instituciones comunales, entre otras los consejos de ancianos, que organizaban el usufructo de la tierra, la distribución del agua de regadío, el trabajo colectivo y rotativo, las festividades religiosas, la guerra y la instrucción de los jóvenes. Esas organizaciones sociales y políticas comunales, así como la presencia de centros ceremoniales, de pueblos tributarios, y de una casta dirigente, facilitaron enormemente la imposición de instituciones y prácticas cristianas en las diferentes regiones de Mesoamérica.

El otro factor sin el cual hubiera sido imposible la cristianización fue la conquista armada de esos pueblos llevada a

cabo por los españoles. La conversión forzosa no sólo fue una consecuencia inmediata de la conquista, se volvió también un factor fundamental del proceso de sujeción de los indios al rey de España. A pesar de la defensa de los derechos indígenas que algunos religiosos hicieron y de los ataques contra los abusos de los españoles, los frailes tuvieron que insertarse como parte de la sociedad encomendera que había surgido a raíz de la conquista, lo mismo que hicieron los sectores indígenas nobles aliados (primero a Hernán Cortés y después a los virreyes). Encomenderos y caciques fueron, como veremos, colaboradores indispensables en el proceso evangelizador. Esos dos sectores, junto con los frailes, se beneficiaron de los tributos y del trabajo indígena y se vieron afectados por su escasez, ocasionada por las devastadoras epidemias que asolaron a los pobladores de Mesoamérica a lo largo de la centuria.

A la presencia de una sociedad dual de conquistadores y conquistados se le dio un esquema jurídico bajo la denominación de "las dos repúblicas". Con la anuencia de los religiosos, las comunidades de los nuevos poblados conservaron el sistema autóctono de propiedad comunal, el gobierno de sus señores nativos y la organización tributaria, con lo que se forjó el concepto de república de indios, es decir, un sistema administrativo que permitiría mantener a los nativos aislados y protegidos de los abusos de la otra "república", la de los españoles, que supuestamente habitaba en las ciudades y se regía por sus propios municipios.

Pero una separación tan tajante de la sociedad en dos repúblicas nunca pudo ser llevada a la práctica. Aunque estaba prohibido, en muchos pueblos indígenas se asentaron españoles, dando lugar muy pronto a comunidades mestizas en las que convivían ambos grupos, como sucedió en Tlaxcala,

Cholula y Pátzcuaro. Por otro lado, en los alrededores de la "traza española", en todas las ciudades y villas crecieron los barrios indígenas y, a pesar de la supuesta separación, mucha gente de un sector comenzó a habitar en el otro, por lo que la división en repúblicas resultó muy pronto inoperante.

Uno de los factores que provocaron la ruptura fue que a los tres grupos que encabezaban la sociedad encomendera se unió un cuarto, el de los colonos, llegados en grandes oleadas a establecerse en las nuevas tierras atraídos por la fama de la riqueza americana y expulsados de una Castilla empobrecida. Para su asentamiento fueron creadas las denominadas "ciudades de españoles" y, como cabezas del reino, a algunas se les concedieron escudos de armas y en todas funcionaron ayuntamientos formados por los vecinos fundadores. Junto a éstos se asentó también una numerosa población indígena en los barrios periféricos, necesaria para construir y abastecer a las ciudades de españoles, lo que las convirtió en las primeras matrices del mestizaje biológico y cultural.

Esto propició la aparición de dos nuevos sectores que pronto se asentaron tanto en villas y ciudades como en los pueblos de indios. Estos individuos, hijos de padres españoles y madres indígenas o negras, al igual que los esclavos africanos (procedentes de Guinea y de Andalucía) y sus descendientes procreados con las indias, comenzaron a multiplicarse desde fechas tempranas. A esta población mestiza y al creciente número de españoles sin oficio se les llamaba "vagos", por no tener una identificación formal y no estar sujetos a ninguno de los dos sectores originales contemplados como "repúblicas".

Las ciudades de españoles creadas a partir de la década de 1530 sustituyeron en importancia a las primeras fundaciones inestables surgidas en la década anterior para la habitación

de los encomenderos que administraban la explotación de la mano de obra y el tributo indígenas. En ocasiones las nuevas ciudades fueron utilizadas para oponerse a los poderosos señores locales, como Oaxaca (1524-1529), frente a Hernán Cortés, y Guayangareo —la futura Valladolid— (1541), para contrarrestar el poder del obispo Vasco de Quiroga en Michoacán. Otras fueron fundadas como centros de paso, como Puebla (1531-1532) o Querétaro (1536-1541), o como puntas de lanza para salir al norte, como Guadalajara (1531-1542), o al sur, como Guatemala (1543).

La Corona encontró en estas villas y ciudades su principal instrumento de implantación colonizadora; los frailes fundaron en ellas sus conventos matrices casi al mismo tiempo que éstas se consolidaban, y en algunas de ellas encontraron también su sede los obispos recién nombrados para organizar el territorio de sus diócesis. La primera que se fundó fue la de Tlaxcala (1519), aunque la sede fue trasladada a Puebla en 1543. Después (1530) se creó el obispado de México con su cabeza en Tenochtitlan (convertido en arzobispado en 1546); y entre 1531 y 1536 se erigían las diócesis de Guatemala, Nicaragua, Comayagua, Oaxaca y Michoacán, siendo sus primeras capitales Santiago, León, la Nueva Valladolid, Antequera y Pátzcuaro respectivamente. Los últimos obispados fundados en este periodo fueron el de Chiapas (1539), asentado en la villa real de San Cristóbal; el de Nueva Galicia (1548), cuya sede final sería Guadalajara, y el de Yucatán (1561), con Mérida como capital. Estas 10 diócesis formarían a partir de 1546 la provincia eclesiástica mexicana.

Sobre todos esos emplazamientos urbanos se impuso desde un principio como modelo la ciudad de México, heredera del papel político y estratégico de la antigua Tenochtitlan y la única ciudad española que se construyó sobre un impor-

tante centro prehispánico. Fue en ella donde se asentaron el virrey, la audiencia y todo el aparato administrativo que centralizó el gobierno de Nueva España, aunque por las enormes distancias comenzaron a crearse los reinos periféricos de Nueva Galicia y Guatemala; éstos conseguirían una gran autonomía respecto al virreinato e instalaron sus propias audiencias para impartir justicia en nombre del rey. Gracias a esta centralización política, administrativa y religiosa, las ciudades comenzaron a desempeñar desde su fundación un papel fundamental en la cristianización, tanto en el ámbito urbano como en el rural.

II.1. La primera evangelización en el ámbito rural de Mesoamérica

Hasta el siglo xv no había en España una inquietud por misionar, sino más bien una actitud de cruzada (expulsión o exterminio), que convivía con una situación de relativa tolerancia hacia los judíos y los musulmanes sujetos a la Corona. La experiencia misionera castellana en tierras de conquista tuvo su primer campo de acción después de la toma de Granada en 1492; ahí por primera vez los españoles entraron en contacto con una realidad no "europea" a la que debían convertir por medio del aprendizaje de su lengua y de la implementación de métodos misionales. Pero fue sobre todo en las Antillas donde se adaptaron, junto con las estructuras y formas de vida españolas, las actividades necesarias para realizar una labor evangelizadora (formación de pueblos, acercamiento a los caciques, etc.), y donde se dieron los primeros choques entre los religiosos defensores de los naturales y los encomenderos, sus explotadores.

Sin embargo, además de su precaria organización social, la acelerada desaparición de la población indígena en las Antillas (ocasionada por las epidemias y los trabajos excesivos), no permitió que el proceso cristianizador de los indios se consolidara. Otra cosa muy distinta sucedió en los territorios de Mesoamérica y del área incaica, cuyos sistemas sociales y políticos complejos, su violenta conquista militar y la permanencia de su población, a pesar de las epidemias, hicieron posible que la evangelización tuviera continuidad.

Para muchos autores la cristianización novohispana comenzó con el mismo Hernán Cortés, encarnación de los ideales guerreros y religiosos medievales, quien al llegar a un poblado indígena les hacía una predicación acerca de la fe por medio de intérprete, quitaba al ídolo del templo y ponía en su lugar una imagen de la Virgen María o una cruz. Pero las condiciones de la conquista no facilitaban el éxito de tales intentos. De hecho, los dos hombres de Iglesia que lo acompañaban, el fraile mercedario fray Bartolomé de Olmedo y el clérigo secular Juan Díaz, eran sólo curas castrenses que atendían las necesidades espirituales de los soldados y cuya intención no era la evangelización de los naturales; aunque muchas veces administraron el bautismo a las mujeres indígenas que los españoles recibían como regalo a lo largo de su travesía hacia el Anáhuac.

Una vez concluida la conquista de México Tenochtitlan y cuando apenas se estaba consolidando el dominio sobre el territorio sujeto a los mexicas, llegaban a Nueva España los primeros religiosos franciscanos de origen flamenco (1523), seguidos al año siguiente por otros 12 provenientes de Castilla. En 1526 arribaba la primera misión dominicana procedente de las Antillas y en 1533 lo hacían los agustinos, siendo ésta su primera fundación en tierras americanas. La elec-

ción de estas órdenes por parte de la Corona y sus funcionarios no era gratuita; las tres presentaban las características más idóneas para hacer frente a tan titánica empresa: una organización estructurada a partir de provincias y de prioratos apta para adaptarse a cualquier medio, una incipiente experiencia misionera en África y en Asia durante la Baja Edad Media, y miembros cultivados en la reforma que había promovido el cardenal Cisneros desde fines del siglo XV. Los evangelizadores eran, en su mayoría, hombres convencidos de su vocación, con una buena preparación teológica y filosófica y con una alta estima por sus votos de pobreza, castidad y obediencia. En su vida y en su actuación buscaban el regreso al ideal evangélico primitivo por medio de la imitación de Cristo y de sus apóstoles, y pugnaban por una vivencia religiosa purificada de supersticiones y marcadamente cristológica y pasionaria. La mayoría veía en América una tierra de promisión donde se podría implantar el cristianismo original antes del fin de los tiempos, pero había opiniones encontradas sobre los medios que debían utilizarse para tal implantación.

Mientras que para algunos, como fray Bartolomé de las Casas, la predicación debía hacerse siempre por la vía de la persuasión y sin utilizar la fuerza, para otros, como fray Toribio de Benavente, Motolinía, la conquista era vista como un mal necesario y la violencia como algo indispensable para apremiar a los indios a recibir la salvación. Para justificar esta actitud Motolinía utilizaba la frase evangélica *compelle eos intrare*[1] ("oblígalos a entrar"), dicha a propósito de la parábola de los invitados descorteses y de la orden del amo para llenar la casa con todo el que pasara por los caminos. Desde san Agustín, esta frase legitimó el uso de la fuerza para obligar a herejes y paganos a someterse al dominio de la Iglesia

y ésta fue la posición que predominó en América hasta el siglo XVIII.

II.1.1. Un proceso en tres etapas

Aunque las crónicas hablan de una aceptación inmediata del cristianismo por parte de los indios, este proceso no fue tan rápido y por lo menos se necesitaron dos generaciones para ver los frutos de la labor realizada por los religiosos y sus colaboradores. Así, al principio, los cambios introducidos por la conquista no fueron notorios para la población indígena, que continuó viviendo como antes, y su huella se fue haciendo evidente de manera muy paulatina. En una primera etapa, según nos cuenta el cronista franciscano Toribio de Benavente, Motolinía, "anduvieron los mexicanos cinco años muy fríos", significando con ello la poca aceptación que tuvieron del cristianismo.[2] No obstante, esta situación debió durar poco más de un lustro, pues todavía en 1529 las condiciones de la colonización española eran muy precarias, como lo muestra la pugna de los franciscanos y del obispo Zumárraga con Nuño de Guzmán y sus secuaces; a las disensiones entre conquistadores y frailes se sumaron los problemas de comunicación lingüística y la desconfianza aunada a las heridas aún abiertas que había dejado la conquista militar. Durante los primeros 10 años, encomenderos y frailes encontraron muchas dificultades para realizar su labor, pues los nativos creyeron que los españoles no se iban a quedar por mucho tiempo. Con todo, en esos primeros años ya se notaba la colaboración interesada de algunos caciques, como sucedió con los tres señores aliados de Cortés, que recibieron a los franciscanos en Texcoco, Tlaxcala y Tzintzuntzan y se hicieron bautizar por ellos alrededor de 1525.

El año de 1533 marca el fin de esta etapa y el inicio de una nueva. Fue entonces cuando comenzaron a notarse los frutos de la labor educativa de frailes como Pedro de Gante, impulsor tanto de las escuelas de artes y oficios como de los estudios de gramática latina entre los indios, esfuerzo este último que culminó con la creación del colegio de Tlatelolco en 1536. Fue también en 1533 que la Segunda Audiencia encargó a fray Andrés de Olmos un estudio sobre la religión y las costumbres prehispánicas, considerado de vital importancia para cimentar la labor cristianizadora, que hasta entonces había obtenido escasos resultados. Esta misma razón fue la que llevó a reorganizar los métodos evangelizadores en juntas eclesiásticas como las convocadas por fray Juan de Zumárraga, en las que participaron frailes y obispos. En las nuevas políticas tuvieron un papel central los agustinos, llegados también en ese año de 1533.

Sin embargo, antes de 1535 aún no se rompía el equilibrio de las sociedades prehispánicas. En las cabeceras de los *altepeme* se conservaba todavía el centro ceremonial prehispánico con su mercado y las residencias de los gobernantes, y la mayor parte de la población campesina seguía habitando en las aldeas dispersas alrededor de esas cabeceras políticas. Por tanto, los cambios no comenzaron a notarse sino una década más tarde, cuando se hizo notoria la necesidad de reordenar el mundo urbano indígena a partir de la congregación de pueblos. En ellas tuvieron un importante papel el virrey Antonio de Mendoza (quien apoyó incondicionalmente a los frailes) y el obispo de Michoacán Vasco de Quiroga, quien promovió en su diócesis la entrega al clero secular de la administración de varios pueblos de indios.[3] Fue hasta mediados del siglo cuando, en pleno proceso de traslado de poblaciones y de fundación de pueblos, se dio inicio a la construc-

ción de conventos más sólidos frente a los atrios, espacios donde hasta entonces se había llevado a cabo la instrucción y el culto. En esta etapa, además, ya había aumentado el personal misionero de las tres órdenes llegado de España, así como el clero secular que crecía lenta pero constantemente.

Para entonces la población indígena insertada ya como mano de obra y como tributaria de los encomenderos y los frailes sufría los embates de las epidemias. En ese periodo, los indígenas asimilaron muchos elementos de la cultura occidental, como se puede notar en la adopción de numerosos términos españoles en sus lenguas: sustantivos para nombrar plantas, animales, productos, materiales y artefactos; nombres de cargos, organizaciones, pesas y medidas; conceptos religiosos y legales.[4]

Las epidemias, la reubicación de las comunidades y los intensos contactos con las ciudades de españoles tendieron a vincular cada vez más a los indios con el sistema colonial, lo que ocasionó la intensificación del mestizaje y la adquisición de elementos hispánicos más intenso. Con todo, ese proceso de adaptación fue muy doloroso y Motolinía, que escribía en esa década de los cuarenta, señalaba que por las noches se escuchaban el llanto y los lamentos de los indios que se emborrachaban para olvidar sus penas. Con todo, los indios se iban acostumbrando poco a poco al cristianismo gracias a los espacios que se les daban en las fiestas, en las cofradías y en las instituciones comunitarias como los hospitales.[5]

Con la llegada de fray Alonso de Montúfar como arzobispo de México, en 1554, se iniciaría una tercera etapa, con la que daría comienzo una abierta oposición episcopal al proyecto de los religiosos. El primer tema de confrontación fue el cobro de los diezmos a los indios; problema central, pues la falta de esta entrada económica en los obispados, que sólo

tenían los recursos pagados por los españoles para mantenerse, impedía el crecimiento del clero secular. Los frailes (encabezados por el agustino fray Alonso de la Veracruz) tomaron como bandera la protección y el bienestar de los indios y se opusieron a que se les cobrara el diezmo alegando que ya pagaban tributos al rey y una nueva carga sería muy perjudicial para ellos.

El segundo tema, el de la jurisdicción episcopal, tenía como base que los religiosos fungían como curas y por ello debían estar sujetos a los obispos, pues no se encontraban ya en tierra de misión y lo que ellos llamaban doctrinas eran de hecho parroquias en las que se administraban bautismos, matrimonios y misas. Por lo tanto, los prelados podían pedirles cuentas, hacerles visitas pastorales y nombrar jueces eclesiásticos para dictaminar en materia de matrimonios, tema que, como vere-mos, será el más controvertido del conflicto y en el que fray Alonso de la Veracruz también desempeñó un papel importante.

Por ese entonces el agustino se distanció de su antiguo amigo el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, quien le había quitado a su orden la administración de algunas doctrinas confrontándose así con sus antiguos colaboradores. Las nuevas políticas que se trataban de implementar tuvieron un foro de discusión en los dos primeros Concilios Provinciales que convocó el arzobispo Montúfar en 1555 y 1565 como cabeza de la recién creada provincia eclesiástica mexicana (1546).

Para efectos de la cristianización, los concilios se hicieron eco de esa confrontación, que comenzaba a afectar la labor de los religiosos en tanto que sus métodos fueron cuestionados, su labor considerada insuficiente y sus privilegios sobre los indios excesivos. Con tales críticas los obispos pretendían

tener más injerencia en los asuntos relacionados con la evangelización pretextando la persistencia de las idolatrías.

Así, el Primero y Segundo Concilios Provinciales insistieron en que todo adulto bautizado debía asistir a misa los domingos y fiestas, y saber de memoria el catecismo y las oraciones en latín y en castellano, aunque a los indios se les permitiera decirlas en sus propias lenguas para facilitarles la comprensión. Se ordenó a curas, religiosos y seculares llevar un registro de bautismos y matrimonios y un padrón de sus feligreses para el cumplimiento de la confesión anual. Se insistió en la vigilancia de las prácticas "idolátricas" indígenas y en los castigos que debían darse a quienes fueran encontrados culpables con el fin de erradicarlas. Por último, se reafirmó la necesidad de elevar el nivel intelectual y moral del clero (sobre todo del secular), que debía ser un ejemplo de virtudes cristianas para los fieles y tener una sólida preparación en la religión para ejercer con más efectividad su ministerio.[6] En esas asambleas se pondrían las bases de los proyectos episcopales de las épocas siguientes.

II.1.2. La distribución espacial y las alianzas con los poderes seculares

Desde su llegada al territorio, las tres órdenes mendicantes iniciaron su expansión en las diferentes regiones que conformaban Mesoamérica. Los franciscanos, por ser los primeros en llegar, comenzaron a extender sus misiones en las zonas más ricas y pobladas: los valles de México, Toluca, Puebla-Tlaxcala y la región lacustre de Michoacán; desde aquí tuvieron los primeros contactos con los "chichimecas" sedentarios hacia la Nueva Galicia. Después de 1545 se les encargaría la evangelización en Campeche y Yucatán. Las crónicas men-

cionan los nombres de algunos de los fundadores de esas misiones: fray Juan de Ribas para la zona de Puebla-Tlaxcala; fray Andrés de Castro evangelizador de los matlatzincas de Toluca; fray Martín de la Coruña y fray Jacobo Daciano para Michoacán; fray Andrés de Olmos el primero en adentrarse en el Pánuco; fray Jacobo de Testera, fray Luis de Villalpando y fray Lorenzo de Bienvenida para Yucatán; fray Juan de Padilla, fray Francisco Lorenzo, fray Andrés de San Miguel, fray Bernardo Cosin y fray Juan de la Asunción, primeros misioneros en tierras chichimecas.

Por problemas internos y falta de personal los dominicos, llegados en 1526, iniciaron su expansión hasta 1529. Al principio entrecruzaron sus fundaciones con las franciscanas en el centro, con una penetración hacia el valle de Cuernavaca, pero muy pronto dirigieron su interés hacia un territorio misional virgen en Oaxaca, en el que monopolizaron la evangelización entre mixtecos y zapotecos, pasando de ahí a Chiapas y Guatemala. Los cronistas de la orden atribuyeron a fray Francisco Marín y fray Pedro Fernández la penetración en la Mixteca, y a fray Gonzalo Lucero y fray Bernardino de Minaya la de la zona zapoteca; fray Alonso de Victoria, fray Tomás de Casillas y fray Domingo de Medinilla se mencionan como los primeros evangelizadores para Chiapas y Guatemala.

Los agustinos, por haber sido los últimos en llegar, tuvieron que hacerse cargo de las zonas de más difícil acceso: la sierra del actual Guerrero de camino hacia el "mar del sur", después de fundar varios conventos en los ricos valles morelenses, zona compartida con los dominicos; el área otomí del Mezquital camino hacia la Sierra Alta (en el actual estado de Hidalgo) que sería a su vez la ruta de acceso a la fértil región de la Huasteca; la frontera de Michoacán con los chichime-

cas y la entrada a la insalubre Tierra Caliente. En la crónica agustina se destacan los nombres de fray Jorge de Ávila y fray Jerónimo de San Esteban en la región de Tlapa y Chilapa hacia el Pacífico, los de fray Alonso de Borja, fray Juan de Sevilla y fray Antonio de Roa para la Sierra Alta y los de fray Juan de San Román, fray Diego de Chávez y fray Juan Bautista Moya para Michoacán.

Fue también importante la labor desarrollada por el clero secular que, como vimos, recibió la administración de varios pueblos de indios en algunos lugares, como Michoacán. Dos clérigos fueron señalados como evangelizadores de la zona chichimeca: Alonso Espino, primer cura de León, quien murió a manos de los indios; y Juan Sánchez Alanís, quien evangelizó en la zona de Xichú con el franciscano fray Juan Maldonado. Sin embargo, al no tener la infraestructura corporativa de las órdenes, ni crónicas que publicitaran sus hazañas, muy poco sabemos de ellos.[7]

Hacia 1550 las regiones más pobladas de Mesoamérica ya estaban distribuidas entre los misioneros católicos, pero quedaban aún en el área amplias zonas sin ocupar, sobre todo en las costas del Golfo de México, en la Tierra Caliente sobre la vertiente del Pacífico, en las serranías más inaccesibles de Oaxaca y la Sierra Madre Oriental, y en las selvas del sureste. Por arriba del río Santiago se abría además la inhóspita y agreste tierra de los chichimecas (mapa 1, pp. 389-391).

Hacia 1559 había alrededor de 160 conventos de mendicantes. Diez años después, en 1570, eran ya 273 (138 franciscanos, 85 agustinos y 50 dominicos), administrados por cerca de 800 religiosos. A lo largo de 50 años se había adaptado la estructura medieval de las órdenes religiosas a un medio radicalmente distinto al europeo, lo cual produjo profundos cambios en su interior. En las cabeceras fundadas en pueblos

indígenas habitaban entre tres y cinco religiosos, de los cuales la mayor parte viajaba continuamente recorriendo los cientos de poblados circunvecinos, algo inconcebible en el ámbito europeo. El guardián o prior de un convento no sólo era la cabeza de su comunidad, sino también el dirigente político de un pueblo de cabecera y de su circunscripción. Para mediados del siglo XVI, por las necesidades de la misión, las órdenes mendicantes en Nueva España tenían ya una vida autónoma y de hecho sus provincias ya se habían independizado de las de España.[8]

En las regiones donde se distribuyeron, las órdenes religiosas buscaron el apoyo de las autoridades españolas e indígenas locales, siempre con la autorización y la ayuda de los virreyes y los obispos. Cuando había señores poderosos, los frailes dirigieron hacia ellos la predicación y el bautismo, pues con su conversión se obtendría también la de sus súbditos. Muchos de los señores indios se bautizaron creyendo que en esa ceremonia se les ratificaba el dominio sobre sus cacicazgos.

Algunos caciques menores aprovecharon la aparición de los religiosos para conseguir poder y prestigio en la región; con la ruptura de los equilibrios tradicionales, los beneficiados fueron aquellos que supieron buscar el apoyo de los sacerdotes cristianos. En este caso estuvieron los franciscanos, que por haberse establecido en zonas donde había formaciones políticas complejas, buscaron siempre la colaboración de la aristocracia indígena, como sucedió en el valle del Anáhuac, en el área de Puebla-Tlaxcala y en el Michoacán central. En el valle de Oaxaca y en la Mixteca, los dominicos siguieron el mismo patrón. Hubo casos, sin embargo, como Yanhuitlán en la Mixteca, donde los caciques y el encomendero Francisco de las Casas se unieron contra los religiosos

de la orden de predicadores, quienes tuvieron que buscar el apoyo de sus aliados, los señores de Teposcolula, adonde fueron a refugiarse.[9] En la villa de Etla, la llegada de los dominicos, alrededor de 1535, se vio favorecida también por los caciques, pues el pueblo, que pertenecía a Cortés, no tenía encomendero presente ya que el conquistador nunca residió en la región.[10]

En cambio, en zonas donde las estructuras señoriales estaban poco desarrolladas, el apoyo provino de los encomenderos o los corregidores de la Corona. Fue el caso de la mayoría de los pueblos fundados por los agustinos en la entrada a la Tierra Caliente de Michoacán (Tiripitío y Tacámbaro), en la frontera chichimeca (Huango, Yuriria, Cuitzeo, Ucareo) o en la Sierra Alta (Meztitlán y Molango).[11] Un patrón mixto de asentamiento fue el que realizaron los franciscanos en la provincia de Ávalos, en la región sur del obispado de Nueva Galicia (Sayula, Amacueca, Axixic, Chapala), donde tanto los encomenderos como los caciques indios participaron en la congregación de las poblaciones.[12]

II.1.3. Formación y utilización de colaboradores indígenas

Muy pronto fue claro que la cristianización de la antigua nobleza prehispánica nacía más de la conveniencia que del convencimiento, ya que muchos señores seguían practicando sus ritos antiguos. Los frailes sabían de esas dificultades y de la imposibilidad de desarraigar de golpe tradiciones ancestrales; estaban conscientes de que los cambios fundamentales no podían realizarse a partir de esos señores sino de las nuevas generaciones. Con esta idea, los religiosos reunieron en sus conventos a los hijos de los caciques, que serían los futu-

ros dirigentes de las comunidades indígenas, y los instruyeron en la religión, la lectura, la escritura, la aritmética y el canto, indispensable para los actos litúrgicos. Junto a estos estudios se crearon también escuelas técnicas para formar artistas y artesanos que realizarían la construcción y la ornamentación de iglesias y conventos, como la de Tiripitío de los agustinos en Michoacán.[13]

En materia educativa fueron los franciscanos los que más se destacaron por su amplitud de miras. Su labor incluyó a las niñas nobles que, en ocho escuelas anexas a algunos conventos como Texcoco y Tlaxcala, recibieron también instrucción especial. Apoyados por el obispo Zumárraga y por un grupo de mujeres españolas enviadas para tal fin, estos planteles estaban destinados a educar a las nobles indígenas en la religión y en las labores del hogar para que fueran esposas y madres cristianas.

Pero sin duda fue el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado en 1536, el más destacado de los logros educativos franciscanos. La idea de crear una institución de "latinidad" para los indios nobles, apoyada por el obispo Zumárraga y por el virrey Mendoza, tenía como finalidad formar un grupo dirigente instruido que ayudara en la labor de catequesis. Los primeros alumnos fueron los jóvenes educados por fray Pedro de Gante en la escuela de San José de los Naturales, muy avanzados en sus conocimientos de latín; sus maestros eran algunos de los franciscanos más eruditos, muchos de los cuales, como fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún, encontraron en el colegio colaboradores para sus trabajos lingüísticos y tratados para extirpar idolatrías.[14]

A pesar de los brillantes resultados y de la eficiente labor de los egresados, la vida del colegio fue corta; en las últimas décadas del siglo XVI entró en decadencia. Las epidemias, la

malversación de los fondos que permitían su subsistencia, el temor de algunas autoridades a que se diera instrucción superior a los naturales y la pérdida de poder que sufrió la antigua nobleza indígena motivaron su desaparición.[15] Sin embargo, la labor de sus egresados fue fundamental en la adaptación del cristianismo a la mentalidad indígena y en la formación de personal calificado que colaboró con los frailes en la labor cristianizadora.

Los jóvenes educados en los conventos realizaron una extraordinaria actividad como delatores de idolatrías, gobernadores, artistas y catequistas; sin su ayuda los frailes difícilmente podrían haber conseguido sus logros. Una de sus más importantes colaboraciones fue, sin duda, su labor como intérpretes, incluso en espacios tan delicados como el de la confesión, y en el aprendizaje y la codificación de las lenguas autóctonas. Ellos participaron también activamente tanto en el proceso evangelizador, como en la adaptación del cristianismo a la propia realidad. Gracias a ellos, los santos, las instituciones comunales y las fiestas y ceremonias cristianas pasaron a formar parte de la cultura indígena de manera tan consistente que actualmente no podemos entender una sin las otras.

II.1.4. La congregación de pueblos y la policía cristiana

Para desempeñar su labor, los frailes recorrían el territorio acompañados por un numeroso séquito indígena: cargadores para los bastimentos, guías que los llevaban por los mejores caminos y les facilitaban el contacto con los pueblos aborígenes, e intérpretes que hacían posible la comunicación con los caciques locales, pues la mayoría de los religiosos tenía

un conocimiento bastante superficial de las lenguas nativas. Al principio, los evangelizadores se detenían en cada poblado que encontraban a su paso, enseñaban y bautizaban. Pero pronto se dieron cuenta de los pocos frutos que rendía esa predicación itinerante pues, ante la ausencia de los frailes, el cristianismo había sido olvidado o integrado en los ritos antiguos.

Aunque Mesoamérica era un territorio de grupos sedentarios, como hemos señalado, las grandes concentraciones humanas como las que había en el valle de México eran escasas; las pequeñas aldeas dispersas constituían la forma de poblamiento más común en amplias regiones. Además, muchos de los centros ceremoniales se encontraban en las laderas de los cerros, lugares apropiados para la defensa. Así, para hacer más fácil y efectiva la catequización sistemática y el control, se optó por congregar a los indígenas en grandes poblados, utilizando para ello las antiguas cabeceras políticas del imperio mexica (los *altepeme*) o de los reinos autónomos, pero trasladándolas desde los cerros hacia nuevos centros construidos en los valles. En esas "cabeceras de doctrina" se fundaron conventos y templos de adobe y techos de madera y se distribuyeron solares y tierras comunales a las familias indígenas. A pesar de estos esfuerzos sólo fue posible reunir en poblados unas cuantas aldeas; la mayor parte quedaron diseminadas como "visitas", con una pequeña capilla a la que acudían los frailes desde la cabecera de doctrina. Dada la escasez de evangelizadores y el elevado número y la lejanía de estos caseríos, sus habitantes recibían a los religiosos muy esporádicamente.

Una situación aún más precaria se vivía en las parroquias administradas por clérigos seculares. En la *Descripción del arzobispado de México* de 1570, ordenada por el arzobispo

Montúfar, todos los clérigos se quejaban de lo mismo en sus parroquias. El cura de Tepotzotlán señalaba que: "sus sujetos [estaban] muy derramados por los cerros, montes y quebradas, y las casas muy apartadas unas de otras, y no en congregación", lo que dificultaba su atención espiritual. En la Tierra Caliente, informaba otro cura, había estanzuelas, con sólo seis indios: "Viven mal y no tienen la doctrina que han menester, ni se les pueden dar los sacramentos, porque viven como bárbaros, y no hay quien acuda a dar aviso al cura de las necesidades que ocurren".[16]

En las doctrinas de los frailes esa labor de "reducción" de la población a poblados mayores fue más sistemática. Los traslados, que por supuesto no eran voluntarios, obligaron a esas comunidades a abandonar sus tierras, sus muertos y sus casas, que a menudo eran incendiadas para evitar que regresaran. Incluso muchas de las antiguas cabeceras fueron reubicadas en tierras bajas y llanas para su mejor administración. A lo largo de 40 años, la congregación de pueblos se llevó a cabo con apoyo de los señores indígenas, de los encomenderos y de los corregidores, y a menudo no respetó ni las antiguas entidades políticas ni las unidades lingüísticas y étnicas.

Pocas veces los indios se opusieron a la congregación, pero un caso muy sonado fue el de Ixtaquimaxtitlan en Puebla, donde los indios de dos estancias se rehusaron a abandonar sus casas en la colina y cuando las autoridades civiles los presionaron huyeron. En 1561, el virrey Luis de Velasco ordenó destruir sus viviendas y fueron obligados a la reducción; esto enardeció los ánimos y provocó una revuelta: el convento fue parcialmente destruido y los franciscanos recibieron agresiones físicas. La represión contra los rebeldes fue brutal y muchos huyeron hacia las montañas.[17]

La reducción de pueblos facilitó la integración de muchos nativos a la cultura occidental pues, a largo plazo, agilizó la implantación del cristianismo. La política de congregación llevada a cabo por los religiosos fue apoyada por los virreyes Mendoza y Velasco ya que, además de los beneficios religiosos (como la erradicación de las idolatrías), tener a los indios concentrados facilitaba el control de la mano de obra y del tributo. Sin duda, las congregaciones de esta época produjeron un mayor control de los religiosos y de los corregidores sobre los indios, y un incremento en la labor constructiva y decorativa de conventos y templos. Pero también afectaron profundamente a las comunidades y propiciaron la expansión acelerada de las epidemias sobre poblaciones obligadas a convivir en espacios geográficos reducidos.[18] Es obvio que el proceso no fue homogéneo en todo el territorio y, por ejemplo, en una zona aislada como Bacalar en la península de Yucatán, los indios congregados huyeron al monte no sólo para librarse de la encomienda sino también de los frailes.[19]

La congregación de pueblos era sólo una parte de lo que los contemporáneos llamaban "policía cristiana". Ésta implicaba el trazado de calles y plazas, la dotación de agua por medio de acueductos y cisternas, la adaptación en las huertas conventuales de plantas traídas del viejo continente y la introducción de animales como la oveja, la gallina o el cerdo. Pero, sobre todo, la "policía cristiana" requería la conformación de instituciones comunales (hospitales, cofradías, cajas de comunidad, etc.) para crear una nueva organización económica, social y política e inculcar los valores cristianos en cada individuo. Los evangelizadores pensaban que dar a estos hombres una forma de vida occidental era una premisa necesaria para cristianizarlos.[20]

Las cofradías se establecieron para organizar las fiestas religiosas y para ayudar a sus miembros desamparados; estos objetivos se cumplían gracias a algunos bienes que poseían y con los que pagaban al convento los servicios litúrgicos. Desde fechas tempranas se fundaron cofradías incluso en las visitas, como la que los franciscanos crearon en Cuauhtinchan en la década de 1530 bajo el título de la Asunción. Este poblado dependía de Tepeaca en ese entonces y los frailes sólo lo visitaban de vez en cuando. Por lo que la cofradía formada por los principales del pueblo se hizo cargo de atender los oficios del calendario cristiano en la pequeña iglesia dedicada a san Juan Bautista.[21]

Hacia 1560 en todos los pueblos de indios administrados por los frailes funcionaban cofradías del Santísimo Sacramento, que organizaba la fiesta del *Corpus Christi*, las de sangre o de flagelantes y las de la Vera Cruz para la Semana Santa y cofradías de ánimas que ayudaban en los gastos fúnebres y las misas por las almas del purgatorio. En algunos templos administrados por los dominicos también funcionaban las cofradías del Santo Rosario y del Descendimiento.

Entre los franciscanos, fray Alonso de Molina escribió en 1552 unas ordenanzas en náhuatl para regular la organización de las cofradías de indios en sus hospitales. En ellas se insiste en que los cofrades debían hacerse cargo de la salud del cuerpo y del alma de los enfermos; no se les permitía usar técnicas de curación no avaladas por el cristianismo y debían cuidar que los moribundos hicieran testamento y recibieran los últimos sacramentos; Molina insistía en la importancia que tenía para los hermanos cofrades practicar la oración, asistir a la misa, rezar el rosario y ser virtuosos y devotos de la Virgen María.[22]

Es por demás interesante la relación que establecía Molina entre las prácticas devotas de la cofradía y la caridad con los desvalidos. Las múltiples epidemias que asolaron a la población aborigen habían hecho necesaria la fundación de hospitales, aunque éstos no siempre estaban vinculados a cofradías. Lo más generalizado era que el servicio a los enfermos fuera realizado por hombres y mujeres del pueblo, que trabajaban por turnos de una semana; además del cuidado de los enfermos, los encargados debían seguir una vida de oración y ayuno durante su periodo de servicio. Para el sustento del hospital se tenían reservadas algunas tierras y estancias de ganado menor que eran trabajadas por la comunidad. Los frailes fomentaron la creación de estas organizaciones de laicos como un medio para adquirir limosnas en una época en que las donaciones individuales disminuyeron a causa de la despoblación. Las cofradías en Oaxaca y los hospitales en Michoacán fueron a menudo las instituciones que detentaban los bienes comunales y las comunidades hicieron uso de estas instituciones para salvar sus tierras de la rapiña de los españoles. Sin embargo, resulta extraño que en los pueblos administrados por el clero secular las cofradías fueran muy escasas en una fecha tan tardía como 1570. En la *Descripción* que mandó hacer el arzobispo Montúfar en ese año, sobre los pueblos del arzobispado, los clérigos señalaron la ausencia de hermandades y de hospitales en sus parroquias.[23]

Los cabildos también tuvieron un papel importante en el ámbito religioso. Muy pronto por medio de ellos se controlaron las cajas de comunidad, cuyas tierras, trabajadas rotativamente por el pueblo, producían rentas para subvencionar las fiestas y la decoración de los templos. Los religiosos consiguieron también que sus fiscales, encargados como vimos de vigilar la moral pública, también tuvieran injerencia en

los cabildos, sobre todo en la celebración de los santos patronos de los pueblos, cuyas fiestas se convirtieron en los principales espacios de representación de la nobleza.[24]

Con la fundación de los nuevos poblados creados por las congregaciones, los religiosos no sólo realizaban una apropiación del espacio rural urbanizándolo y sacralizándolo. Los pueblos se modelaban alrededor del conjunto conventual, que antes de 1550 estaba formado tan sólo por una pequeña iglesia para el sagrario, hecha de adobe o mampostería, techada generalmente con paja o madera (aunque las había también de bóveda), unas sencillas habitaciones para los frailes, y una capilla abierta con pila bautismal y altar para las celebraciones religiosas. Desde ese centro se distribuían los barrios "internos", cada uno de los cuales poseía una capilla y un santo patrono, y las visitas (consideradas como barrios externos), aldeas distribuidas en un extenso territorio que para su administración religiosa dependía del convento de la cabecera y que también tenían sus propias capillas.

II.1.5. ¿Una catequesis sistemática?

Al mismo tiempo que iban resolviendo las dificultades preliminares, se intentó poner en marcha el proceso de conversión metódica, que tenía como objetivos, por un lado, la catequización o transmisión de los elementos básicos del dogma y la moral cristianos y, por el otro, la promoción de una serie de prácticas y ceremonias comunitarias. En esta labor los religiosos también supieron aprovechar la ayuda de los grupos indígenas educados en sus conventos.

En un principio, los misioneros predicaban por señas y con imágenes en plazas y mercados, aunque pronto comenzaron a utilizar intérpretes a pesar de los riesgos de deforma-

ción del mensaje, por las traducciones no fidedignas. Una solución hubiera sido enseñar a los indios el castellano para facilitarles el acceso al cristianismo, pero al hacerlo se habría creado un eficaz medio de comunicación con los españoles laicos, cuyos vicios no eran ciertamente un modelo de comportamiento ejemplar. Por ello, los religiosos prefirieron hacer del náhuatl la lengua de la predicación cristiana, y tratar de expandir su uso entre los religiosos y en los grupos indígenas que no lo hablaban; sin embargo, esto no fue posible en muchos casos, por lo que el aprendizaje de varios idiomas se hizo indispensable, al igual que su sistematización.

A pesar de las dificultades para reducir al alfabeto latino los sonidos de esas lenguas (algunas de ellas tonales), a lo largo del siglo XVI se elaboraron numerosos textos que tenían por objetivo facilitar a los religiosos la comunicación con sus fieles. Los primeros fueron de carácter doctrinal: catecismos (doctrinas), colecciones de sermones (sermonarios) y guías para confesores (confesionarios), que servían para que los frailes con dificultades de aprendizaje pudieran realizar la administración religiosa mínimamente. Estos textos sirvieron de base para elaborar aquellos propiamente lingüísticos (como los *vocabularios* o diccionarios y las *artes* o gramáticas) que formaban parte de un moderno sistema de codificación inventado en Europa apenas unos años atrás y que iban dirigidos a un aprendizaje más sistemático por parte de los frailes. Estaban también aquellos textos encaminados a estimular la vida espiritual (las traducciones de vidas de santos y de pasajes bíblicos y los libros de cantos o salmodias), los que podían ser utilizados tanto por los misioneros como por los catequistas y los indígenas letrados. En último lugar se encontraban las cartillas catequísticas o catecismos de alfabetización, que además de los dogmas cristianos incluían mode-

los de letras y ejercicios silábicos y de memorización y las piezas teatrales (autos sacramentales), que eran instrumentos básicos para la difusión de las enseñanzas.[25]

Un lugar especial merece la recopilación que hizo fray Andrés de Olmos de los *huehuetlahtolli* o discursos de los ancianos, conjunto de preceptos morales formulados en una prosa convencional, pero cargados con un fuerte contenido cristiano. Estos textos tenían un carácter didáctico, y su finalidad era enseñar a sus colaboradores, en los términos de la retórica náhuatl, cómo podían adecuarse ambas concepciones morales.[26]

Para 1600 circulaban más de un centenar de estos textos en lenguas aborígenes, la mayoría de ellos escritos durante la segunda mitad del siglo por los franciscanos, dominicos y agustinos como respuesta a las dificultades que se tenían para erradicar las religiones antiguas. Gracias a la imprenta, llegada en 1537, a instancias del obispo franciscano fray Juan de Zumárraga, varios de esos textos circulaban en letra de molde.

Al igual que en el México antiguo, donde el libro tenía un carácter sagrado, estos objetos daban a la nueva religión un gran ascendiente entre los indígenas letrados, al mismo tiempo que adaptaban el cristianismo a la cultura nativa, traduciendo sus términos y utilizando sus recursos retóricos. Uno de los autores más influyentes en este sentido y prolífico autor de vocabularios, confesionarios y doctrinas impresos en esa lengua fue el franciscano fray Alonso de Molina, que aprendió náhuatl en su infancia viviendo en la ciudad de México. En el ámbito dominico, fray Domingo de la Anunciación y fray Pedro de Feria hicieron trabajos similares para el náhuatl y el zapoteco, y en 1567 fray Benito Hernández publicó una doctrina en lengua mixteca. Entre los agustinos, en

1571 fray Juan de la Cruz editaba un catecismo en huasteco y fray Juan de la Anunciación otro en náhuatl en 1575.[27] A pesar de esta labor, es claro que sólo unos cuantos religiosos llegaron a dominar idiomas aborígenes y que la mayoría tuvieron un conocimiento muy superficial de ellos y se vieron obligados a utilizar los servicios de intérpretes nativos en sus misiones, tanto para predicar como para confesar.

Con la llegada del arzobispo fray Alonso de Montúfar y a partir del Primer Concilio Provincial (1555) hubo un cambio respecto a las traducciones de obras doctrinales en lenguas indígenas y se establecieron mayores controles episcopales para que éstas circularan entre la población, incluso entre los nobles educados con los religiosos. Se hacía hincapié sobre todo en prohibir las traducciones en lenguas "vernáculas" de evangelios y epístolas. Esa política también llegó al obispado de Michoacán, donde los escritos doctrinales de fray Maturino Gilberti en purépecha fueron secuestrados por orden de Vasco de Quiroga con el argumento de que la versión indígena distaba mucho de ser fiel a la española.[28] En 1560, ya la Inquisición episcopal había prohibido la circulación de sus *Diálogos de doctrina cristiana*, texto que los franciscanos siguieron utilizando hasta que el obispo de Michoacán Antonio Ruiz Morales retiró de circulación.[29]

Otro de los serios problemas a los que se enfrentó la transmisión del cristianismo fue precisamente lo que se ha llamado *indianización,* es decir, la traducción de términos teológicos a lenguas que no poseían tales conceptos. Para evitar el peligro, los frailes decidieron dejar en español y sin traducción algunos nombres y sustantivos, aunque no los verbos (que denominaban acciones), que fueron conservados en los idiomas nativos.[30] Palabras como Dios, Diablo, Santa María, alma, purgatorio, gloria, gracia, profetas, ángeles, Santo Pa-

dre, Espíritu Santo, Juicio Final o cruz eran los vocablos que se utilizaban en las doctrinas impresas; pero en la predicación cotidiana, algunos frailes y sus colaboradores intérpretes optaron por introducir términos indígenas para facilitar la comprensión del dogma. En el ámbito náhuatl, por ejemplo, *mictlán* se utilizó por infierno, *Tloque Nahuaque* (el señor del cerca y del junto) para definir a Dios, *Totlaçotatzin* (término para invocar al sol diurno) para hablar de Jesucristo o *Totlaçonatzin* para denominar a la Virgen. Pero en la mayor parte de los casos se emplearon neologismos que intentaban traducir al náhuatl el significado de términos y conceptos de origen cristiano. En la Mixteca, a los ángeles se les llamaba "señores sin huesos ni carne", el bautismo se tradujo como "recibir agua sagrada" y la eucaristía como "la preciosa carne del Señor".[31] Con ello, las confusiones y las "falsas" interpretaciones de los dogmas fueron inevitables, además de que al principio la mayor parte de los oyentes no entendieron el significado del neologismo.

Algo similar sucedió con los términos morales, como lo ha mostrado Louise Burkhart. El dualismo cósmico nahua no se emitía en los términos de bueno y malo como lo hacía el cristianismo. Las fuerzas negativas no eran interpretadas como enemigas de la divinidad, ni como alejadas del bien, sino co-mo esenciales y funcionales componentes del cosmos. La disonancia era tan necesaria como la armonía. Por ello, el desarrollo de una moral nahua-cristiana descansó en el concepto orden-desorden con la adopción del término *tlatlacolli* como sinónimo de pecado. Cualquier tipo de error o yerro podía ser clasificado como *tlatlacolli*, desde transgresiones morales conscientes y crímenes jurídicamente definidos, hasta daños accidentales o inintencionados. El establecimiento y preservación del orden era la obligación y la motivación mo-

ral primaria. Así, aunque los frailes insistieron en las categorías cristianas de bueno y malo, acabaron expresándolas en términos de la dialéctica orden-desorden. Ésta era la única manera de hacer sus juicios de valor significativos para los nahuas.[32]

Si partimos de los temas que aparecen en los catecismos impresos, el contenido de la predicación debió abarcar los siguientes aspectos dogmáticos y morales: los artículos de la fe, los 10 mandamientos de la ley de Dios y los cinco de la Iglesia, las obras de misericordia, los pecados y las virtudes, los dones del Espíritu Santo, las potencias del alma, el cielo, el infierno y (más tardíamente) el purgatorio, las principales oraciones *(Pater Noster*, *Ave Maria*, *Salve Regina*, *Credo).* En suma, todo lo que constituía la materia para el examen de los candidatos a recibir los sacramentos del matrimonio, la confesión y la comunión y para quienes iban a ser padrinos de bautizo. Para los religiosos era suficiente que esas enseñanzas las aprendieran los indios de memoria y que conocieran y obedecieran los principios de la moral cristiana, sobre todo en lo referente a las prohibiciones de la sexualidad fuera del matrimonio, las idolatrías y la embriaguez.

Según las crónicas mendicantes, el catecismo se impartía a los adultos antes y después de ser bautizados, todos los domingos y días festivos. Muy temprano los vigilantes o "mandones" de cada barrio despertaban a la población y la reunían en el atrio frente a la iglesia, donde pasaban lista; quienes faltaban sin justificación recibían un castigo público. Después se separaba a hombres y mujeres, se les explicaba la doctrina por medio de grandes carteles pintados y se les hacía memorizar alguna parte de ésta. Por último se les congregaba de nuevo para el sermón y la misa.[33] Los niños, además, debían asistir cotidianamente a la instrucción religiosa antes

de ir con sus padres a las labores del campo. Entre los agustinos, según Grijalva, se recitaba la doctrina todas las mañanas en la iglesia y en las noches en los barrios, a los pies de las cruces engalanadas de flores.[34] Esta visión, sin embargo, está idealizada y por otras fuentes sabemos que la asistencia al catecismo no estaba tan controlada y que era muy frecuente que los fieles se ausentaran por razones de trabajo o por desinterés.

Para realizar las actividades catequísticas, los religiosos contaban con la ayuda de jóvenes de ambos sexos, quienes debían suplir la carencia de personal misionero. Esto pasaba sobre todo en las "visitas", donde la presencia de los frailes no era constante y los catequistas debían presidir los entierros, recordar al pueblo los días de fiesta, bautizar a los recién nacidos en caso de necesidad y vigilar la moral pública, así como el cumplimiento de las obligaciones religiosas.[35]

En las cabeceras, los frailes nombraron fiscales que se encargaban de imponer multas y castigos corporales a quienes no asistían a la doctrina y cometían faltas contra la moral, además de delatar idolatrías. Estos nombramientos se habían hecho necesarios ante las quejas de obispos y autoridades acerca de la actividad punitiva realizada por algunos frailes, quienes rapaban, golpeaban y encarcelaban a los indios, apropiándose de funciones judiciales que no les correspondían. La línea divisoria entre moral y justicia no era muy clara pues muchos delitos eran también pecados y, como guardianes de las buenas costumbres, los religiosos consideraban la corrección pública como parte de su obligación. Esa injerencia continuó y a menudo los frailes controlaban la moral pública y castigaban las desviaciones (sobre todo las sexuales) usando como intermediarios a los fiscales.[36]

Con el fin de facilitar el aprendizaje, los misioneros utilizaron métodos didácticos muy variados: la memorización se agilizó con el uso del canto, para lo cual se compusieron canciones de contenido cristiano con palabras y música indígenas; la comprensión del mensaje se promovió por medio de pinturas sobre papel de amate con escenas de la creación del mundo o del infierno.[37] La imagen se convirtió en un medio ideal para superar las dificultades de la comunicación verbal, con todas las ambigüedades y ambivalencias que se pueden dar en ese tipo de intercambios. Incluso fueron asimiladas algunas imágenes indígenas, como la del águila sobre el nopal, con un carácter emblemático, pues la fuerte asociación que tenía con el sacrificio podía asimilarse al de Cristo.

Pero quizá el medio más efectivo para la difusión de los mensajes fue el teatro en sus dos vertientes: las representaciones dramáticas y los espectáculos de participación multitudinaria. En el primer caso, los frailes y sus colaboradores indígenas escribieron en náhuatl y otros idiomas autos sacramentales sobre temas bíblicos, desde la Creación hasta el Juicio Final, que eran actuados por los mismos indígenas; en el segundo están las grandes pantomimas, como la realizada en Tlaxcala en 1538, donde se escenificó la toma de Jerusalén por los ejércitos cristianos y en la que participó un gran número de naturales y españoles.[38] A veces las representaciones iban dirigidas a crear una fuerte impresión en los espectadores, como las mostradas por fray Luis Caldera, quien en Michoacán arrojaba a un horno perros y gatos vivos para ejemplificar los sufrimientos de los condenados en el infierno; o las que realizaba fray Antonio de Roa, quien se hacía azotar públicamente y se lanzaba sobre brasas encendidas para infundir en sus fieles el horror al pecado.[39]

Para los frailes, todos esos recursos teatrales tenían el objetivo básico de moralizar: el frustrado sacrificio que intentó Abraham de su hijo Isaac pudo servir como enseñanza contra los sacrificios humanos. En una versión (de las muchas que hubo) del *Auto del Juicio Final* se destacaba el pecado de la lujuria y se predicaba contra la poligamia y la idolatría. La conquista de Jerusalén mostraba el triunfo de los cristianos y del bautismo sobre las huestes satánicas formadas por musulmanes e idólatras. En una obrita sobre la vida de san Francisco se atacaba el vicio de la embriaguez. No debemos olvidar, sin embargo, que, por las necesidades de la evangelización, los frailes (en especial los franciscanos y los dominicos) y sus colaboradores indios también hicieron uso de elementos paganos que podían ser asimilados al cristianismo. Así, en un auto sobre la conversión de san Pablo se hicieron referencias veladas a Quetzalcóatl, a quien se le adjudicaban paralelismos con el apóstol y una vida llena de virtudes.[40] En otra obra teatral, los Reyes Magos visitaban al *tlatoani* Cristo y, utilizando un *huehuetlatolli* de origen prehispánico usado para la entronización de un monarca, lo reconocían como el rey del universo.[41] En el ámbito dominico, fray Vicente de Villanueva, vicario de Teotitlán, redujo a "metro poético" los misterios de la Fe para que fueran representados por personajes en 1560, y fray Alonso de la Anunciación compuso y representó en zapoteco un drama bíblico en Etla en 1575.[42]

Pero el teatro, al igual que toda la labor cristianizadora, no fue sólo obra de los frailes. Los indios varones (las mujeres estaban excluidas) tuvieron en estas representaciones una gran libertad de actuación y una participación muy activa; ellos eran los que armaban las escenografías con árboles, animales y castillos; ellos elaboraban sus complicados ves-

tuarios y realizaban sus danzas y cantos; ellos eran los actores y en sus lenguas se expresaban sus diálogos. A veces, incluso, ellos fueron quienes los escribieron. Sin duda, en toda la organización de estos espectáculos desempeñaron un importante papel las instituciones comunitarias.[43]

Por una serie de informaciones dispersas en las crónicas, sabemos que una gran cantidad de escenas eran improvisadas, que en ellas se introducían canciones vernáculas o tocotines y escenas mímicas, lo cual se puede intuir en algunos de los textos que han sobrevivido. Esa gran difusión del teatro en el ámbito indígena, desde el siglo XVI hasta el XVIII, no puede ser explicada sino a partir de la aceptación que de él tuvieron los receptores; esa aceptación provenía, en parte, de una experiencia teatral previa a la conquista, que ha sido estudiada ampliamente por Miguel León-Portilla, y que no sólo incluía lo que se ha llamado *teatro ritual,* sino también espectáculos mímicos de entretenimiento, como las danzas teatrales de viejos o de truhanes. Causa igualmente de esa aceptación fue que el teatro misionero cubría una serie de necesidades de las comunidades y que, al igual que la danza, formaba parte esencial del ámbito de la fiesta.

A pesar de todos esos esfuerzos y de la visión optimista de los cronistas, sabemos por otros testimonios que a mediados del siglo XVI eran muy pocos los nobles, y mucho menos los macehuales, que sabían las oraciones básicas en latín, que podían dar razón de los principales dogmas cristianos y que sabían de memoria los mandamientos de Dios y de la Iglesia.[44]

II.1.6. El aparato litúrgico y festivo. Los sacramentos

Para los misioneros, la transmisión de dogmas y de enseñanzas morales tenía la misma importancia que promocionar la participación de la comunidad en las ceremonias litúrgicas festivas pues, para ellos, con una se facilitaba la aceptación de la otra. Así, una de sus mayores preocupaciones fue fomentar la asistencia a la misa dominical; para hacerla más atractiva (pues se decía en latín), se introdujo en ella un elevado número de cantores y músicos que tocaban diversos instrumentos precortesianos y europeos (tambores, atabales, flautas, caracolas, campanillas, laúdes, trompetas, etc.). Era necesario dar al acto un gran esplendor para captar la atención de los indígenas hacia su nueva religión.[45] Con todo, nos quedan numerosas quejas, tanto de los frailes como de los clérigos y obispos, sobre la poca asistencia que había a la misa en algunas comunidades, aunque los "mandones" y otras autoridades indígenas amenazaban con castigos a aquellos que no asistían. El dominico fray Francisco de Aguilar se quejaba de que pocos indios llegaban por su propia voluntad a la iglesia y de que mostraban poco respeto durante los oficios y a veces se salían durante el sermón.[46] En 1569, el provincial de los franciscanos informaba que hasta en las regiones más cristianizadas sólo asistía a la iglesia una quinta parte de la población.[47] En 1570, los párrocos seculares del arzobispado, como el de Hueypochtlan, señalaban que "los indios son muy trabajosos de recoger para que vengan a la iglesia, y no quieren traer a los niños para que aprendan la doctrina"; en Chapa, un pueblo otomí, los indios echaban "a los clérigos del pueblo con malos tratamientos".[48]

Junto con la misa, los religiosos consideraron de mayor importancia la participación en prácticas rituales relacionadas con la administración de los sacramentos. Como vimos en la introducción, una comunidad cristiana se definía a par-

tir de su inserción en el ámbito sacramental, por medio del cual los fieles recibían las gracias obtenidas por los méritos de Jesucristo y se constituían en parte de la Iglesia militante. Sin embargo, de los siete ritos sacramentales, sólo la confesión, el bautismo y el matrimonio recibieron mayor atención por parte de los misioneros, pues por medio del primero se intentaba imponer los valores morales cristianos y con los dos últimos marcaban etapas decisivas en la vida social de los individuos y se prestaban, por lo mismo, para la celebración de ceremonias colectivas.

El bautismo, que otorgaba la entrada a la comunidad cristiana, se administraba a los adultos después de una breve preparación en la doctrina. Los franciscanos, a causa de la gran cantidad de "conversiones", no siguieron todas las ceremonias prescritas para el rito bautismal; esparcían con una rama el agua bendita sobre la multitud y sólo realizaban los actos propios del sacramento en unos cuantos asistentes. Los dominicos y los agustinos se escandalizaron frente a tal actitud e insistieron en que todos los bautizados deberían recibir el agua, la sal y el aceite. Su posición fue respaldada por el sumo pontífice. En las juntas apostólicas se estableció, entonces, que el sacramento se debía dar a los niños todos los domingos, y a los adultos durante las cuatro fiestas más importantes del año, y que siempre debían seguirse los pasos estipulados por el ritual.[49] Aunque el estar bautizado se había vuelto una situación casi ineludible para todos, en los primeros 20 años de colonización aún había personas que se resistían a la conversión y al bautismo, sobre todo algunos ancianos y mujeres.[50]

En cambio, para muchos señores indígenas el bautizo se convirtió en un ritual de alianza y en una confirmación de sus cargos y dignidades por parte de las autoridades españo-

las (los frailes), por lo que llegaban a los conventos desde lugares lejanos y con sus familias para recibirlo. Además, este sacramento exigía la presencia de padrinos, institución que los indios supieron aprovechar muy bien e incluso que pudieron utilizar como mecanismo para consolidar las redes comunitarias. En algunos pueblos pequeños, sólo podían apadrinar los ancianos, por la prohibición eclesiástica de contraer matrimonio entre compadres, pero en otros el compadrazgo fue tan bien recibido que comenzó a proliferar en ámbitos externos al sacramento.[51] El cronista Mendieta refiere que en la fiesta de san Francisco llegaban a los conventos muchas madres para ofrecer a sus hijos al santo; los llevaban vestidos con el hábito franciscano e iban acompañadas por parientes y amigos "que traen como padrinos o madrinas de aquella investidura".[52]

En materia matrimonial los problemas fueron aún mayores a causa de la costumbre de la poligamia, muy común entre los personajes de alto rango social. Las mujeres de los señores eran servidoras productivas, por lo que obligarlos a tener una sola esposa implicaba una disminución de su patrimonio; además, los matrimonios eran un medio para fortalecer alianzas y sellar pactos. Al parecer, durante la primera década colonial los frailes fueron muy cautos al imponer la monogamia; la prohibición de tener varias esposas hubiera dificultado la alianza con los señores indios. Los caciques de Michoacán, bautizados por los franciscanos entre 1526 y 1529, aún convivían con sus mujeres cuando llegó como visitador de la Segunda Audiencia Vasco de Quiroga en 1533. Tampoco en ese periodo fueron comunes las ceremonias matrimoniales. Algunos censos nahuas de seis pueblos del actual estado de Morelos (1535-1540) muestran que muchos de los individuos que aparecían como tributarios no estaban ca-

sados por medio de una ceremonia ante la Iglesia, incluso entre los nobles, y algunos permanecían unidos a varias mujeres, aun estando bautizados.[53] El caso del señor de Texcoco, Hernando Pimentel, que se casó con toda solemnidad y con regalos de Cortés, fue excepcional, dado el papel que desempeñó esa ciudad en la conquista. Después de 1540, en cambio, se impuso la obligatoriedad de la monogamia, y los matrimonios fueron colectivos, con una procesión en la que los desposados iban coronados de flores y con candelas encendidas y, después de una breve exhortación, se les casaba uniendo sus manos y atando sus mantos.[54]

Uno de los principales problemas era dilucidar con cuál de las esposas debía realizarse el rito cristiano. La iglesia exigía que se hiciera con la primera, pues aceptaba la validez de un ritual matrimonial usado entre los prehispánicos, pero los maridos mentían a menudo sobre la preeminencia de sus consortes para conservar a la más joven. Los religiosos trataron de solucionar cada caso de la mejor manera posible, asesorados por los ancianos del pueblo que conocían las relaciones familiares de todos. Así unían y rompían vínculos de acuerdo con las informaciones recibidas. Esto les acarreó fuertes conflictos con los obispos, quienes veían usurpadas sus funciones y, junto con los diezmos, fue uno de los temas de confrontación con el arzobispo Montúfar durante el Primer Concilio Provincial de 1555. A pesar de las dificultades, los frailes procuraron que las mujeres repudiadas no quedaran desamparadas, por lo que buscaron siempre nuevas parejas para ellas. Con el matrimonio cristiano se consolidó la familia de la nueva sociedad, institución central para fomentar las alianzas, legitimar la sucesión de los linajes gobernantes y transmitir los valores que la Iglesia intentaba imponer.[55]

En otro plano se encontraban los restantes sacramentos. La confesión era obligatoria una vez al año. Al parecer los religiosos comenzaron a practicarla con muchos contratiempos desde 1526, después de una explicación por medio de imágenes en las que se representaban los pecados. Pero no fue una práctica extendida sino hasta después de 1565, etapa en la cual aparecen los primeros confesionarios en náhuatl de fray Alonso de Molina a fin de que los doctrineros pudieran interrogar con mayor acuciosidad. Para entonces los indios acudían a ella con sus faltas pintadas sobre papel y, según los cronistas, con mucho interés. Esto a pesar de las dificultades que presentaba la comunicación, no solamente por el desconocimiento de las variadas lenguas, sino por la comprensión del concep-to cristiano de pecado.

Para los frailes, mediante la confesión, los nativos debían recibir nociones occidentales como la culpa, la salvación personal, el libre albedrío, la penitencia, la intencionalidad y el examen de conciencia, conceptos que muy posiblemente nunca captaron.[56] En cambio, según los cronistas, había mucho interés en que se les mandara ayunar y disciplinarse con azotes, muy posiblemente por la confusión entre delito y pecado, pues con el pretexto que habían cumplido la penitencia de la confesión trataban de evadir el cumplimiento de un castigo judicial.[57] Para los religiosos, la confesión fue uno de los espacios más importantes de control para evitar que los indios recayeran en las "idolatrías", cosa que, como veremos, se logró a medias y sólo en algunas regiones.

Aunque la celebración de la eucaristía era el ritual central de la fe católica, la administración de la comunión a los indios se destinó sólo a aquellos que conocían bien el catecismo y, por tanto, a quienes se les consideraba capaces de entender su significado; la presencia del canibalismo ritual, el

uso de alucinógenos y otras prácticas que se asociaban con la ingestión de la divinidad facilitaban la confusión entre el ritual cristiano y las prácticas ancestrales. En cuanto a la extremaunción, ésta se aplicó únicamente a los habitantes cercanos a los conventos, aunque los ritos mortuorios, que no tenían función sacramental, fueron observados con gran cuidado. Los cementerios en los atrios se volvieron escenarios de ceremonias luctuosas en las cuales los varones de la comunidad, acompañados de músicos y cantores y portando guirnaldas de flores y candelas, llevaban a los difuntos en cortejo precedidos por una cruz y estandartes. En algunos cementerios se construyó un espacio (osario) donde se guardaban las calaveras ya descarnadas y que estaba a la vista del público como un mensaje sobre la caducidad del cuerpo, función que tenía también la ceremonia del miércoles de ceniza.[58]

En 1562, en Teutila, los dominicos se rehusaron a dar enterramiento en el atrio a aquellos que no hubieran muerto en el hospital (donde se les administraba la extremaunción) o que no estuvieran inscritos en alguna cofradía del convento. Decían no estar seguros de que el resto de la población del lugar fuese efectivamente cristiana y que los cadáveres llevados a enterrar sin tales requisitos no hubieran sido objeto de ritos paganos. La comunidad les levantó un pleito ante el cabildo de la catedral de Antequera, el cual envió una carta denunciando dicha situación, al mismo tiempo que acusaba a los dominicos por haber impuesto su presencia en el pueblo contra la voluntad del obispo, favorecido por el virrey.[59]

Muy relacionada con el sacramento de la extremaunción estaba la práctica de hacer testamento, pues con ello se ponía el alma en paz, se hacía un acto de desprendimiento y se destinaba parte de los bienes para misas. Por ello, el franciscano

fray Alonso de Molina incluyó en su *Catecismo mayor en lengua mexicana y castellana* un apartado para guiar a los fieles indígenas, sobre todo a los nobles, en la redacción de su última voluntad. Con todo, esta práctica se consolidaría, como veremos, sólo a partir de finales del XVI.

Los demás sacramentos fueron muy poco administrados. La confirmación, que sólo podía impartir el obispo, estuvo supeditada a las visitas pastorales, que no eran muy frecuentes, aunque Zumárraga en México y Zárate en Oaxaca intentaron implementarla.[60] El orden sacerdotal se negó totalmente a los indios por ser neófitos; a pesar de que entre los franciscanos había algunos que estaban a favor del sacerdocio indígena, el Primer Concilio Provincial Mexicano consideró que su "miseria" y poca disposición al celibato los hacía indignos de recibir tan alto sacramento, al igual que sucedía con los mestizos y los mulatos.[61]

Como se ve, el tema de la administración de los sacramentos no fue sólo del interés de los frailes; por su importancia ocupó un lugar destacado en las discusiones de los concilios provinciales y constituyó, como vimos, un foco de conflicto entre los obispos y los religiosos. Precisamente, para remarcar la preeminencia episcopal en estas materias, el arzobispo Montúfar mandó imprimir en 1560 un *Manuale sacramentorum* en el que se incluían tanto los rituales que debían seguirse en la administración de bautizos, confesiones y matrimonios, como en los ritos de preparación para la muerte y las exequias, fórmulas de exorcismo y oraciones para conjurar tempestades y diversas plagas. El manual debía ser utilizado de manera obligatoria por todos los clérigos que tuvieran a su cargo curatos tanto indígenas como españoles.[62] Para homologar la liturgia en náhuatl, en 1568 ese mismo prelado mandó imprimir en México un catecismo y manual de

sacramentos escrito por el bachiller Juan de Salcedo, que era utilizado sobre todo por varios ministros seculares del arzobispado.[63]

En algo que también estuvieron en desacuerdo obispos y misioneros fue en la necesidad de fomentar el aparato festivo. Con la finalidad de fortalecer la presencia cristiana entre los indios, los religiosos habían promovido en el día de *Corpus Christi*, en la Semana Santa, en la epifanía (la fiesta de los Reyes Magos) y en las celebraciones de los santos patronos de los pueblos un despliegue de vistosas procesiones decoradas con arcos, enramadas y tapetes de flores, estandartes de plumas, *copalli* y luminarias, disfraces, vestimentas guerreras y papeles de colores. Motolinía señalaba el gran éxito que tuvo entre los indios la celebración de la fiesta de los Reyes, "porque les parece que es propia fiesta suya" y traían la estrella desde muy lejos con cordeles y ofrecían a la Virgen y al niño cera, incienso, palomas y codornices en un pesebre construido en la iglesia. Los tlaxcaltecas, especialmente, utilizaron a los Reyes Magos como sus emblemas, pues fueron los primeros gentiles convertidos en el viejo continente, al igual que ellos lo fueron en el nuevo.[64]

Las fiestas eran amenizadas con cantos y danzas, se realizaban representaciones teatrales y comidas comunitarias, que a menudo terminaban, a pesar de los frailes, en borracheras y excesos. En la Mixteca, Kevin Terraciano ha estudiado los enormes gastos que las comunidades desembolsaban para las fiestas *(huico)* en las que se incluían comida y bebida (pulque y chocolate) para todos. En 1550, en la celebración de la fiesta patronal en Santa Catalina Texupan, la comunidad gastó el doble que en cualquiera de las otras 11 fiestas del año. Además, la cacica del pueblo se llamaba doña

Catalina, con lo cual se juntaba en una misma celebración a la santa patrona y a la gobernante.[65]

En esas festividades, uno de los medios más utilizados para atraer la atención de los fieles fueron las danzas. Desde los primeros años, fray Pedro de Gante compuso poemas sobre la ley de Dios y permitió la danza en los atrios al darse cuenta de que para los indios era fundamental cantar y bailar a sus dioses. En estos mitotes se mezclaban ya desde tiempos muy tempranos la tradición de las danzas de moros y cristianos con los rituales guerreros indígenas; aparecieron así los bailes que conmemoraban la conquista de Tenochtitlan y, tiempo después, la guerra chichimeca. Los frailes dieron a estas danzas el simbolismo cristiano de una lucha entre la fe y la idolatría, pero para los indios fue un medio ideal para mantener vivos muchos de sus antiguos ritos, como lo vislumbró Sahagún muy atinadamente llamándolas "cosas del infierno [que] abaten los corazones".[66]

Según cuenta fray Diego Durán, cuando cantaban durante las danzas, remarcaban el principio y el final del canto cristiano, en especial uno dedicado a san Francisco, pero en medio insertaban plegarias a sus dioses que decían en voz baja.[67] En la Mixteca había incluso maestros que enseñaban las danzas rituales y se hacían grandes gastos para los instrumentos musicales, las vestimentas y las plumas ricas que se utilizaban tanto en los trajes como en las máscaras.[68] Algo similar pasaba en Yucatán, donde el obispo franciscano fray Francisco Toral prohibió que se cantara durante las danzas, pues en esos cantos los indios introducían sus idolatrías.[69]

A causa de tales actividades, el obispo Zumárraga y la junta de teólogos que se reunió en 1539, además de discutir sobre la administración sacramental, prohibieron esas danzas, al igual que el palo volador, las comidas y las ofrendas en las

fiestas, los braseros con copal y los fuegos delante de las cruces.[70] Unas ordenanzas para el gobierno de los indios emitidas por el virrey Mendoza en 1546 prohibían los cantos en lenguas indígenas y tales proscripciones fueron ratificadas por los dos primeros concilios provinciales. Desde 1555, el arzobispo Montúfar y el concilio habían insistido en que las danzas y las procesiones no podían incluir elementos que no fueran cristianos y prohibían a los indios usar máscaras sospechosas.[71] Asimismo, se insistió en la eliminación de los numerosos instrumentos musicales (los tambores rituales, sobre todo) utilizados en la liturgia por los frailes y se redujo su acompañamiento sólo a la música de órgano (o de flautas acopladas) y a las voces corales. Frente a esa actitud contraria a la ritualidad desbordada cargada de elementos prehispánicos, algunos franciscanos opinaban que había que dejar que los indios se apropiaran del culto cristiano, pues al volverlo parte de su vida cotidiana asimilarían mejor la fe que se les pretendía inculcar.

Ejemplos de esto fueron la devoción a las ánimas del purgatorio y la fiesta del 2 de noviembre, que permitieron la adaptación de los antiguos cultos a los muertos y de la posibilidad de comunicación con los antepasados. Fray Diego Durán refiere que los nahuas celebraban una fiesta de los pequeños muertos el día de Todos los Santos y otra de los muertos adultos y en ellas se incluían ofrendas de dinero, aves, cera, frutas, semillas y cacao. El cronista señala que en los tiempos antiguos esa fiesta se celebraba en agosto, pero los indios habían pasado su fiesta a noviembre, "para disimular su mal en lo que toca a esa ceremonia".[72]

Para los frailes las fiestas fueron un medio para atraer a los nativos al cristianismo y facilitar su conversión, aunque fray Diego Durán se quejaba de que los días de fiesta nadie

oía misa, pues estaban ocupados en preparar sus "borracheras y glotonerías".[73] Ésta era también la opinión de los obispos, que las consideraban un obstáculo en el proceso de evangelización, pues se prestaban a muchos abusos y a la supervivencia de rituales poco ortodoxos; para los indios constituyeron un elemento de cohesión social y un mecanismo que les permitió mantener muchas de sus prácticas ancestrales, por lo que una buena parte de los recursos económicos de la comunidad se destinaban a la fiesta. Es muy ilustrativo al respecto lo que señalaba en 1570 el cura de Huitzilopochco, un poblado muy cercano a la capital.

> Más que en el dicho pueblo se celebran en el año siete ó ocho fiestas, y para las dichas fiestas allá entre ellos hacen derramas, y en son de decir que quieren regocijar las fiestas, ofenden á Nuestro Señor con embriagueces, glotonerías y robos. Para evitar todo esto he puesto la diligencia posible, é para lo primero les he mandado, so pena de ser bien castigados, no salgan los que están en el pueblo á sus contratos los domingos y fiestas de guardar, hasta haber oído misa, y no basta ni aprovecha: para lo segundo he querido poner remedio, el cual ha sido quitar tanto regocijo, y que en las fiestas que ellos celebran, la celebración sea una misa cantada y sermón, y que lo demás se deje, porque cesen las derramas. A esto me responden y dicen que ellos quieren gastar sus haciendas en las semejantes fiestas, y comer y holgarse; y si esto no se hace, se tienen por afrentados de otro que de fuera vienen á la celebración de la fiesta: más me responden, que si les quitan las fiestas y los regocijos en ellas, los entibiarán en la fe, por ser esta costumbre de ellos muy antigua.[74]

II.1.7. Cristo, la Virgen y los santos. El poder de la imagen

Las investigaciones recientes han insistido en que la religión que se enseñaba a los indios era básicamente cristocéntrica (de ahí la fuerte difusión del culto a la cruz y a los símbolos pasionarios); se hace hincapié además en que los misioneros españoles venían empapados del modelo apostólico

primitivo y que predicaban un cristianismo simple y purificado de supersticiones, con pocos milagros y escasas ceremonias. Algunos han querido ver en ellos a los discípulos de Erasmo, que evitaban proponer a los indios el culto a santos, reliquias e imágenes (y las ceremonias que ello conllevaba) por temor a que éstos mezclaran sus idolatrías con los ritos cristianos.

Aunque tales aseveraciones son ciertas para algunos frailes (como fray Maturino Gilberti) quien pensaban que las esculturas con motivo religioso podían abrir una puerta a la confusión, la mayor parte de los misioneros optó por su utilización, sin cuestionarse demasiado la posibilidad de la suplantación de los dioses por los santos en un cosmos poblado de numerosas fuerzas. De hecho, las crónicas nos dan datos para pensar que tal purismo doctrinal no fue tan radical como pretenden algunos estudiosos. En cuanto a las ceremonias, es innegable, como hemos visto, que una parte central del aparato difusor del mensaje cristiano fueron las prácticas comunitarias, medio idóneo para unos frailes que consideraban a sus fieles como seres incapaces de comprender abstracciones y que necesitaban de lo festivo y lo visual para sentirse atraídos hacia la nueva religión que se les predicaba. Por otro lado, los misioneros promovieron muchas prácticas externas (como el rezo del rosario, las flagelaciones públicas y el culto a las imágenes y a las ánimas del purgatorio) actitud muy lejana al espíritu que predicaba Erasmo. El franciscano fray Martín de Valencia y el agustino fray Antonio de Roa organizaban procesiones para pedir lluvias, en las que ellos mismos salían flagelándose, lo cual debió convertirlos en brujos a los ojos de los indios; la predicación de los religiosos para que éstos no confundieran tales rogativas con los rituales a los dioses del agua debió ser poco efectiva.[75]

La misma posición podemos ver ante el culto a las reliquias de aquellos religiosos que murieron en olor de santidad. Sus hermanos de hábito promovieron que sus restos mortales y los objetos que les pertenecieron fueran venerados por los indios a quienes ellos habían cristianizado. El caso de fray Martín de Valencia, cabeza del grupo de los primeros 12 franciscanos evangelizadores, es muy representativo al respecto. Después de su muerte en 1534, en el convento de Tlalmanalco, su cadáver incorrupto era desenterrado a menudo para satisfacer la curiosidad de sus devotos, hasta que un día de 1577 desapareció en forma por demás misteriosa, muy posiblemente robado por los indios.[76] Los restos de los mártires fray Juan Calero, fray Francisco Lorenzo y fray Antonio Cuellar, muertos durante la rebelión de los cazcanes en 1541, fueron depositados con gran reverencia en el convento franciscano de Ezatlán, donde eran venerados por los indios.[77]

Pero quizá es en el culto a los santos europeos donde se puede ver con mayor claridad que la actitud de los frailes no era ciertamente iconoclasta. La primera imagen ofrecida a la veneración de los indios fue la de la Virgen María, traída por Cortés como estandarte y utilizada después por los frailes con tanta profusión que, según cuenta fray Toribio de Benavente, Motolinía, "… fue menester darles también a entender quién era Santa María, porque hasta entonces solamente nombraban María o Santa María, y diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios, y a todas las imágenes que veían nombraban Santa María".[78] Esta confusión no era gratuita, pues las tres órdenes difundieron desde un principio la veneración a sus propias advocaciones marianas. Los franciscanos la de la Inmaculada Concepción, que desde la Edad Media habían favorecido, los dominicos se inclinaron por el

culto a la Virgen de Rosario y lo extendieron junto con la práctica de rezar el rosario por medio de varias cofradías. Los agustinos mostraron especial predilección por las advocaciones de la Asunción y de la Virgen del Cíngulo.

Junto a María, la otra gran devoción promovida por los frailes fue la Santa Cruz. A menudo se menciona en las crónicas que los religiosos ponían cruces de madera en los cerros para ahuyentar a los demonios o para erradicar centros de culto prehispánico a manera de exorcismo; las colocaban también en las encrucijadas de los caminos para proteger a los viandantes o las hacían de piedra para ponerlas en las fuentes de agua, como en Xochimilco, para sacralizar el espacio. Torquemada menciona que en las orillas de los pueblos se levantaron humilladeros con cruces a donde los indios llegaban a flagelarse para pedir a Dios que terminaran las epidemias o las sequías. También describe cómo las adornaban con flores y las llevaban en procesión.[79] A pesar de que a menudo se encontraron ídolos debajo de ellas y de que el obispo Zumárraga prohibió poner las cruces monumentales en los atrios (pues podían ser destruidas por el rayo o degradarse fácilmente, lo que daría a los fieles neófitos mensajes equívocos), el hecho es que la veneración a la Santa Cruz siguió siendo una de las más populares entre los indios de todo el territorio.[80]

La difusión de este tipo de cultos, con imágenes y devociones, se hizo muy pronto extensiva a los santos patronos de las órdenes evangelizadoras: san Francisco, san Bernardino de Siena y san Antonio de Padua entre los franciscanos; santo Domingo, san Vicente Ferrer, santa Catalina de Siena entre los dominicos; san Agustín, san Nicolás Tolentino y san Guillermo entre los agustinos. Junto con ellos fueron promovidos varios de los apóstoles, en especial san Pedro y san Pa-

blo, san Bartolomé, san Andrés y Santiago, patrono de España y de la reconquista contra el islam. Los padres de la Virgen, san Joaquín y santa Ana, san Juan Bautista, el arcángel san Miguel, santa María Magdalena, santa Catalina de Alejandría, san Cristóbal, san Martín de Tours y san Sebastián estaban también entre las figuras más difundidas por los religiosos. En la empresa misionera, los religiosos utilizaron la ejemplaridad de vida de los santos para hacer entender mejor el mensaje cristiano. Por Mendieta sabemos que fray Juan de Ribas, que llegó con fray Martín de Valencia, compuso en náhuatl un *Florilegio de la vida de los santos* y que hacía representar "misterios" sobre ellas en los días de sus fiestas. Fray Maturino Gilberti insertó una serie de hagiografías en su *Diálogo de doctrina cristiana* publicado en purépecha en 1559. Según Motolinía una *Vida de San Francisco* circulaba en Michoacán y un cacique de Tarécuato al leerlo manifestó su deseo de tomar el hábito de la orden.[81]

Este grupo de santos dieron su nombre a poblados y personas, a ríos y montañas, a barrios y templos. En la nueva concepción religiosa, los dioses antiguos también tomaron un lugar, pero se les asoció con los demonios; algunos frailes sostuvieron con ellos una encarnizada lucha y se enfrentaron con sus manifestaciones, los ídolos, con los que hablaban y a los que destruyeron.[82]

Ha sido una opinión generalizada entre los investigado-res que, al imponer el culto de determinados santos, los frailes estaban conscientes de que sustituían a antiguas divinidades con atributos similares y cuyas fiestas coincidían con las de los santos.[83] En un libro reciente, Pierre Ragon ha demostrado que esta suposición no tiene fundamento, pues en la mayor parte de los casos los atributos y las fiestas de los santos patronos de los pueblos no coinciden con los de los dioses

tutelares antiguos. Además, las primeras advocaciones escogidas por los frailes cambiaron con el tiempo, al igual que los lugares de asentamiento, ya que los pueblos se movieron a raíz de las congregaciones. Por otro lado, poblados con los mismos dioses tutelares fueron puestos bajo patronazgos de santos distintos, lo que muestra que no hubo un criterio de sustitución y que los nombres puestos por los frailes a los pueblos se debieron más bien a las devociones de la orden o a los gustos personales del fundador. Es obvio, entonces, que la elección de los santos no corría por cuenta de los indios, sino de los religiosos y que éstos no tenían ninguna intención de sustituir fiestas, pues era peligroso por las confusiones que pudieran darse.[84]

Por tanto, es claro que cada orden promovía sus propios santos e imágenes como un medio de propaganda y parte de su predicación. Así, en el momento en que una comunidad religiosa trasladaba a otra un templo y su convento, la que entraba tomaba posesión de su nuevo territorio colocando las imágenes de sus santos en todos lados. En San Juan Teotihuacán, convento cedido por los franciscanos a los agustinos en 1557, éstos, como su primer acto de posesión, mandaron pintar en la portería la imagen de su santo fundador y de los santos de su orden. Los indios, que estaban en desacuerdo con este traslado, para mostrar su oposición al cambio, no se conformaron solamente con faltar a los oficios, sino que incluso borraron de la portería las imágenes de los santos agustinos, lo que ocasionó grandes disturbios.[85]

Detrás de la anécdota de Teotihuacán aparecen dos hechos: por un lado, el uso político que los frailes hacían de sus santos; por el otro, la aceptación, por negación, que los indios tuvieron de esos códigos. En ese mismo contexto, pero como muestra de una abierta apropiación, se nos presenta la

narración de Jerónimo de Mendieta sobre el hábito y el cordón de san Francisco. Señala el cronista que en la víspera de la fiesta del santo muchos indios se acercaban a los conventos de la orden con candelas y ofrendas de flores, pan y fruta, para que los frailes les bendijeran hábitos y cordones que usaban los niños como protección. También acudían a las porterías las indias embarazadas a pedir cordones de los hábitos de los frailes para que las ayudaran en el parto.[86]

La narración presenta un carácter apologético; sin embargo, detrás de ella podemos ver un hecho indudable: los indígenas aceptaron los códigos religiosos de los conquistadores de forma bastante espontánea. El cordón de san Francisco recordaba al *malinalli*, representado a menudo como un torzal por donde circulaban las fuerzas cósmicas y estaba por tanto asociado con los nacimientos. Las ofrendas de comida, *copalli* y plumas de quetzal ofrecidas al convento eran las mismas que antes se llevaban a los templos para pedir favor a los dioses. El entusiasmo con que los indígenas acudían a los rituales y la adaptación que en ellos hicieron de sus propios recursos se puede ver en el uso de flores en arcos triunfales, en la sustitución del incienso por el *copalli* y en la utilización del fuego de los cirios de cera de abeja, más eficaz que las antorchas antiguas.[87]

Los ejemplos anteriores nos llevan a concluir que, si bien la hipótesis de la sustitución promovida por los religiosos ya no es sostenible, podemos ver, sin embargo, una actitud bastante abierta por parte de algunos de ellos hacia la permanencia de elementos indígenas en los ritos cristianos. Esto facilitó sin duda la apropiación de muchos elementos del cristianismo por las poblaciones aborígenes, dándoles un significado distinto.

Posiblemente los franciscanos hayan sido los que mejor pudieron adaptarse a la inserción de tales prácticas. Fray Jerónimo de Mendieta narra tres casos de pueblos (Cuauhtinchan, Tehuacán y Teotihuacán) en los cuales las comunidades se opusieron a la entrada de agustinos, dominicos o de clérigos seculares en sustitución de los franciscanos. El abierto antagonismo de los indios a este cambio nos muestra, quizá, que preferían a los miembros de esta orden porque eran más adaptables y tolerantes con tales sustituciones.[88] Esta adaptabilidad se muestra en la denuncia que fray Bernardino de Sahagún hizo ante el tribunal del Santo Oficio en 1572 contra la obra del ya fallecido fray Toribio de Benavente, Motolinía, pues en ella se mostraba demasiado tolerante con el uso adivinatorio del *tonalpohualli*. Tal recriminación mostraba un cambio de actitud respecto a la primera etapa de la evangelización, mucho más abierta a tales adaptaciones.[89]

Sin duda, esos fenómenos de asimilación fueron también posibles gracias a la presencia de prácticas paralelas entre las dos religiones (ofrendas, autosacrificios, rogativas, danzas, cantos, veneración a esculturas, uso de flores, fuego, agua y sustancias aromáticas) y a que el cristianismo presentaba a los indios un catálogo formal que les ofrecía variadas imágenes de niños, mujeres, hombres, ancianos, seres alados y demonios, con los que pudieron realizarse las superposiciones necesarias con sus antiguos dioses. Cristo pudo asimilarse a las deidades solares y a los dioses del maíz que tenían la cualidad de morir y resucitar. Había además cantidad de representaciones asociadas con el martirio y con la sangre, incluido la de Cristo, que debió constituir para los indios un rico arsenal de imágenes que los remitían a los sacrificios ofrecidos a sus dioses. Por otro lado, estaban las múltiples advocaciones marianas (con el niño en brazos, rodeadas de estrellas

y con la luna bajo sus pies, atravesadas por siete espadas) que permitían la suplantación de las variadas diosas madres antiguas. En este proceso de asimilación llegaron también a integrarse incluso los animales que servían de atributo a los santos y que fueron identificados con su *tona* o entidad protectora, aunque también podían ser agentes de destrucción. El caballo, sobre todo, tuvo una importancia clave, pues le daba al jinete santo (como san Martín o Santiago) superioridad, virilidad, movilidad y sentido de riqueza.[90]

Por otro lado, en el mundo prehispánico era común que el pueblo conquistado recibiera a los dioses de los vencedores como símbolo de sometimiento. Los indios vieron a los santos como parte de esa imposición, como uno de los elementos que traía consigo el nuevo régimen político; pero además, la conquista había mostrado que los "dioses" cristianos eran muy poderosos y algunos de ellos, como Santiago, se mostraban con atributos guerreros y montados a caballo, por lo que convenía tenerlos contentos; el dios ajeno podía ser propiciado tanto para pedirle beneficios como para librarse de sus daños. La única diferencia con los tiempos pasados era que los nuevos dominadores tenían una actitud exclusivista y no toleraban la convivencia de sus dioses con los de las religiones anteriores.

A pesar de esta falta de flexibilidad, los indios crearon puentes de comunicación entre ambos mundos culturales, lo que los llevó a formar una religión sincrética. Los santos fueron integrados como divinidades, sustituyeron al *calpulteotl*, al dios protector del *calpulli*, cubrieron las funciones rectoras del cosmos sobreponiendo a sus atributos aquellos que poseían los señores que regenteaban las fuerzas naturales. San Miguel y el Demonio vencido fueron vistos como una sola figura que simbolizaba las fuerzas cósmicas en pugna, fuerzas

que no se excluían sino que se complementaban, que mostraban la lucha de los opuestos de la que dependía la existencia misma del universo; ellos eran el águila y la serpiente, el día y la noche, la luz y las tinieblas, la vida y la muerte.

El Demonio fue un personaje especialmente difícil de explicar por la gran facilidad que había para asimilarlo a una cierta divinidad y no a todas como los frailes pretendían. En el ámbito náhuatl se utilizó para nombrarlo el término persona-búho *(tlacatecolotl),* que era una criatura malévola nocturna portadora de muertes, enfermedades y maleficios y una gran habilidad para cambiar de forma.[91] Muy posiblemente ese concepto llegó a los pueblos de Oaxaca con los auxiliares nahuas de los frailes, y aparece continuamente en los registros criminales como el causante de extravíos y pecados, pues al ser una entidad que engaña se le podía culpar de ellos.[92]

San Juan Bautista, por su asociación con el agua, ocupó un lugar en el panteón indígena y, al igual que Tláloc, dios de las lluvias, se convirtió en el señor del oriente. Los indígenas celebraban su fiesta, que además coincidía con el solsticio de verano, con representaciones teatrales donde se narraban escenas de la vida del precursor y estas escenas debieron ser asociadas con un ritual propiciatorio.[93] Santa Ana, la abuela de Cristo, sustituyó a Toci, abuela de los dioses y fue aceptada como patrona en algunos pueblos donde había un santuario a esa diosa. Santos con atributos guerreros como Santiago y san Hipólito fueron muy bien recibidos en grupos que convivían cotidianamente con la guerra y con dioses violentos.

El párroco Jacinto de la Serna decía que al fuego, considerado como un dios viejo, se le llamaba *san Simón* o *san José,* que eran representados como ancianos, "y con estos nombres

disimulan y conservan el antiguo nombre con que llaman al fuego Huehuetzin, que quiere decir viejo".[94] Tales asimilaciones se facilitaron también por algunas coincidencias en las fiestas. En febrero, el día de la Virgen de las Candelas se correspondió con los ritos a Chalchiuhtlicue, diosa del agua; en octubre, san Francisco, asociado con varios animales, pudo haber suplantado a Mixcóatl, dios de la caza. Aunque las fiestas de los dioses no caían en el día preciso del santo, los indios tuvieron que adaptarse al nuevo calendario impuesto.

Kevin Terraciano, en su interesante estudio sobre la Mixteca señala que "la mayoría de la gente reconocía a María como una madre sagrada" y utilizaba títulos honoríficos similares para referirse a ella y a Dios. Aunque las doctrinas en mixteco insistían en su pureza virginal y en que era "la madre del hijo del Señor Dios", los términos que la definían en otros testimonios, como los testamentos, la vinculaban con una divinidad y no enfatizaban su virginidad sino su maternidad. El carácter femenino del poder en esa región, donde era común que las mujeres ocuparan la regencia de cacicazgos, había convertido a la "Reina del cielo" en una deidad rectora del cosmos. James Lockhart ha visto algo similar para el ámbito náhuatl, en el que la Virgen María, denominada *Tonantzin* ("Nuestra preciosa madre"), era considerada al mismo nivel de *Totatzin* ("Nuestro precioso padre") Jesucristo; por ello Sahagún objetaba el uso del término para denominar a María, pues se prestaba a confundirla con una diosa prehispánica.[95]

Así, aunque algunos sectores indígenas mostraron una abierta oposición al cristianismo, lo que les costó azotes y torturas y a veces la vida, la mayoría vivió un proceso de adaptación en el que convivían las prácticas cristianas en el ámbito público y los rituales propiciatorios a los dioses y

fuerzas naturales en lo privado. Miguel León-Portilla ha llamado a esta actitud "nepantlismo" (del término náhuatl *nepantla* que significa en medio) y la define como una situación en la que subsistían las tradiciones antiguas, aunque desfiguradas a causa de la ruptura que implicó la conquista, las cuales convivían con una fe cristiana aún mal asimilada y menos comprendida, pues la evangelización, al menos en las primeras décadas, había sido muy superficial.[96]

En ese "nepantlismo" incidieron los santos cristianos, cuya aceptación fue además posible gracias a que su culto era promovido por las cofradías y sobre todo por los cabildos, encargados de organizar las fiestas de los patronos tutelares. Gracias a ellos, los pueblos recién congregados, formados a menudo con grupos de procedencia heterogénea, pudieron reconstruir su mundo espiritual; con ellos se crearon los lazos que hicieron posible la integración y la convivencia.[97] Además, al convertirse en dioses tutelares de los pueblos, los santos se volvieron elementos de resistencia, y detrás de ellos se ocultaron muchas concepciones indígenas anteriores a la conquista. Sin embargo, en su aceptación podemos encontrar también procesos de adaptación de los códigos occidentales, pues la relación con las fuerzas celestes se volvió más directa y la comunicación con ellas más cercana.

En general, la asimilación del cristianismo fue mucho más efectiva en las élites que estaban cercanas a los religiosos. Esta nobleza hacía ostentación de su fe, sobre todo en los espacios públicos, pues con ella se avalaba su fidelidad a la Corona y a la fe católica. Desde 1545, en las casas reales de Tlaxcala, donde funcionaba el cabildo indígena, encima del muro de la presidencia se mandó pintar una imagen de Cristo crucificado con la Virgen y san Juan a sus lados. Con ello se esperaba que "toda persona que entre en el dicho cabildo,

hincadas de rodillas, recen a las dichas imágenes encomendándose a ellas para que Dios les de lumbre y gracia para acertar en todo".[98] Sin embargo, fue también notable en esta época la presencia de miembros de esas élites acusados de continuar con sus ritos idolátricos, lo que muestra la complejidad y los problemas que enfrentó la cristianización.

II.1.8. Obstáculos para la cristianización efectiva

Uno de los mayores problemas de la evangelización durante el siglo XVI fue la escasez de sacerdotes (clérigos o frailes) calificados para llevar a cabo la empresa. Además de que muchos de los frailes de la primera etapa para 1570 ya eran muy ancianos o habían muerto, la mayoría de los nuevos misioneros fueron desplazados de los territorios centrales y enviados hacia Guatemala, el Norte y Filipinas o regresaron a España. Por otro lado, el crecimiento de las provincias mendicantes con el ingreso de criollos tampoco provocó un aumento de personal en el ámbito rural; por una parte, porque las comunidades indígenas golpeadas por la baja demográfica no podían mantener más que un número reducido de frailes y, por la otra, porque una buena parte de los religiosos criollos prefería vivir en los conventos urbanos, cerca de sus parientes y amigos, más que en los pueblos de indios.

Otro obstáculo en la cristianización seguía siendo la deficiente preparación de los ministros en materia de lenguas indígenas. Ésta fue una preocupación general tanto de las autoridades episcopales y civiles, como de los religiosos y la Corona, la cual insistía en que sólo se dieran los curatos a quienes conocían la lengua general de sus fieles. Sin embargo, aunque las cifras oficiales y las que daban las crónicas eran muy optimistas sobre la preparación lingüística de reli-

giosos y clérigos, continuas quejas del virrey y los obispos muestran las deficiencias que había al respecto. En 1570 varios curas seculares del arzobispado informaban al prelado que sus fieles de habla otomí, mazahua, chontal y matlatzinca no recibían la debida atención espiritual, pues no había ningún ministro que dominara dichas lenguas.[99] Además, estaba el tema de que el cura hablaba náhuatl, pero muy a menudo ésa no era la lengua de su comunidad, por lo que seguía estando muy difundida la utilización de intérpretes. No obstante, existían dudas sobre la fidelidad de las traducciones y el peligro de transmitir errores doctrinales cuando el intérprete no estaba bien formado en la religión.

Además de los problemas de comunicación, uno de los mayores obstáculos para una cristianización efectiva era el de la preparación intelectual de los curas. Muchos de los clérigos seculares, con pocos estudios y un futuro incierto, seguían pasando a América más en busca de ganancias y menos por vocación misionera. Había muchos que jamás habían cursado estudios universitarios y que, después de pasar por las órdenes menores, recibían la ordenación sacerdotal del obispo, con un examen básico de conocimientos teológicos de por medio.[100] Los criollos tampoco estaban en una mejor situación; aunque desde 1552 funcionaba la universidad, que daba una preparación básica en filosofía y latín, sus egresados preferían las ricas parroquias urbanas que las pobres rurales. Incluso las órdenes religiosas comenzaban a reservar a sus mejores estudiantes para los cargos rectores de las provincias y enviaban a los peor preparados a atender a los indios. Desde la década de 1560-1570, el arzobispo Montúfar se quejaba de las dificultades que tenía al ordenar frailes para el sacerdocio, pues muchos de ellos eran ignorantes en materias teológicas. En 1560 Felipe II tuvo que enviar una cédula

recordando al arzobispo de México y al obispo de Michoacán que sólo una seria deficiencia intelectual podía impedir la ordenación. La actitud intolerante de Montúfar explica por qué ciertos religiosos decían misa y confesaban sin estar ordenados.[101]

Otra dificultad no menor fue la presencia de malos ejemplos tanto entre el clero como entre los españoles seglares. Desde la primera mitad del siglo diferentes fuentes insistieron en la necesidad de corregir a los malos clérigos, pues con su ejemplo dificultaban la labor misionera; esa misma atención se puede ver en las actas del Tercer Concilio Provincial que prohibió a los sacerdotes, entre otras cosas, la transgresión de las leyes, la pasión por los juegos de azar, la embriaguez, la asistencia a espectáculos públicos como el teatro y los toros, el uso de armas de fuego, los malos tratos hacia la población indígena, los intereses en empresas comerciales y el concubinato público. Para los obispos reformadores, para los concilios y para algunas autoridades virreinales tales "vicios" clericales propiciaban que los indios se alejaran de la fe.[102]

Pero el mal ejemplo no sólo estaba en los clérigos seculares. Los religiosos fueron acusados a menudo de someter a los indios a trabajos excesivos en las construcciones conventuales, y aunque para las comunidades era un orgullo tener una buena iglesia, eran muy frecuentes las quejas de que los indios abandonaban sus sementeras para ir a construir el convento. También se lamentaban los obispos y visitadores por el traslado de trabajadores indios de Tepeapulco o Tlaxcala para la construcción de los conventos urbanos en Puebla y en México. La Corona, los visitadores y los virreyes emitieron ordenanzas para que los trabajadores indios recibieran

paga y alimento, y condenaron la suntuosidad de los edificios conventuales, pero éstas fue-ron letra muerta.

Además de los edificios, las quejas también se referían a los abusos en las limosnas forzosas que recibían los conventos diariamente y en los trabajos gratuitos y rotativos que prestaba la comunidad a los frailes. Las quejas abarcaban asimismo los abusos en el uso de mano de obra en las estancias, sementeras y molinos que poseían los conventos. Los franciscanos parecieron estar al margen de estos últimos, pues sólo tenían capellanías y no tierras ni ganados. Pero incluso hay quejas contra ellos por solicitar alimento para sus caballos y, cuando iban de visita, para sus mozos y acompañantes. Esos abusos estaban también en relación con el uso que los frailes hacían de la caja de comunidad, que a menudo se guardaba en el convento por ser el lugar más seguro. En Tepeaca y Acatzingo, con la complicidad de los principales, los frailes hacían uso indiscriminado de esos recursos para gastos del convento según una queja de 1560.[103]

El maltrato hacia los indios, con golpes, azotes y cárcel, constituye otro tema constante contra agustinos, dominicos, franciscanos y clero secular. En una visita de los dominicos a Zola, los indios se rehusaron a dar de comer a su séquito y uno de los frailes cortó la oreja de un alguacil del pueblo con un cuchillo. Pero lo que más afectaba la cristianización, según quejas de los mismos frailes, eran los malos tratos a los indios por parte de los españoles, tanto de los encomenderos, como de aquellos vagabundos que los atacaban y robaban en los caminos. Además, los españoles eran un mal ejemplo moral para los indios. Para los frailes ése era el peor obstáculo para la evangelización. Ellos no sólo no cumplían con sus obligaciones religiosas, como ir a misa o confesarse, tampoco se comportaban como cristianos desde la moral, tenían con-

cubinas indígenas y eran avaros, soberbios e iracundos. Por ellos, se seguían emitiendo prohibiciones para que los españoles no habitaran entre los indios, las cuales muy pronto se extendieron a negros, mestizos y mulatos, a quienes se atribuían los mismos vicios e irreligiosidad. Esas quejas alcanzaban también a los alguaciles indígenas y a "gente de Iglesia", quienes a menudo abusaban de sus cargos y cuya falta de cristiandad y su embriaguez eran malos ejemplos para la comunidad.[104]

Por otro lado, la disensión y la abierta hostilidad entre los diferentes sectores clericales fue también motivo de escándalo para los indios. Era frecuente que al pasar una doctrina de los regulares a los seculares hubiera conflictos. Eric Roulet da varios ejemplos de ello: en Tula, 4 000 indios encabezados por un fraile franciscano destruyeron un hospital construido por un clérigo en 1558. En Calimaya, el nombramiento de un cura secular provocó que dos franciscanos sublevaran a 1 600 indios para que destruyeran la iglesia. Lo mismo pasó en Tecamachalco. En 1556, dos dominicos de Tlaxiaco prohibieron a los indios de Cuestlavaca y Tecomantlevaca que obedecieran al cura, entraron en su iglesia y se apropiaron de los ornamentos. Esto sentó forzosamente un mal precedente para los indios.[105]

Hemos visto hasta aquí algunas de las dificultades que enfrentó la labor cristianizadora para llegar a ser eficiente: enormidad del territorio, escasez de personal calificado, preparación intelectual deficiente y desconocimiento casi generalizado de las diversas lenguas indígenas por parte del sacerdocio dedicado a los nativos, conflictos manifiestos entre los dos sectores del clero y mal comportamiento de algunos de sus miembros. A ello debemos agregar otro factor que entorpeció una difusión sistemática de las enseñanzas cris-

tianas: la actitud de rechazo de los indios hacia la fe impuesta, sobre todo por parte de algunos de los señores principales.

Así, aunque muchos caciques colaboraron con los frailes y fueron apoyados por éstos en sus pleitos con los macehuales, hubo también otros que se negaban a recibir el bautizo, a abandonar a sus mujeres o que prohibían a sus sujetos ir a misa. Asimismo, hubo quienes apoyaron a hechiceros y sacerdotes en sus idolatrías, y promovían la formación de jóvenes para el sacerdocio de los ídolos.[106]

II.1.9. Las primeras campañas de extirpación de idolatrías

Como hemos visto, la actitud de los religiosos ante el cristianismo indígena fue bastante ambigua. Mientras unos rechazaban todo tipo de asimilación y eran intolerantes con lo que consideraban filtraciones paganas en la ortodoxia, otros se mostraban más abiertos a aceptar algunas adaptaciones en el uso de vocablos de las lenguas vernáculas, en la presencia de algunos símbolos del mundo mesoamericano y en la tolerancia de ciertos rituales que facilitaran la difusión del cristianismo: uso de sahumerios con copal, el barrido ritual, la realización de danzas y "mitotes" en las fiestas, el juego del volador, el autosacrificio o el uso de hogueras.

Pero algo en lo que todos coincidían era en que debían erradicarse todas las prácticas que involucraban a las antiguas divinidades y que los misioneros calificaban como "idolatrías". Las semejanzas que esas religiones tenían con el cristianismo no eran más que parodias demoniacas y pensaban que Satanás se negaba a soltar a sus presas y seguía incitando su culto. Para todos los religiosos, era notorio que jun-

to con los cultos cristianos convivían los ritos agrícolas, las prácticas médicas tradicionales y la religión doméstica. Las parteras, los curanderos, los graniceros y los ancianos fueron los encargados de transmitir esos saberes, y a menudo los viejos sacerdotes y los mismos caciques fomentaron el culto a las antiguas deidades, ocultándolas debajo de las cruces y atrás de los altares de las iglesias y haciéndoles sacrificios y ofrendas en los montes, las cuevas y los bosques. Esa convicción, sin embargo, no se refleja en las primeras crónicas como la de Motolinía, ni en la *Retórica cristiana* de fray Diego Valadés, pues su presencia reflejaba un fracaso de la labor franciscana.

Desde fechas tempranas se vio la necesidad de conocer esos rituales para poder descubrirlos y extirparlos, en la época que nos ocupa destacan los franciscanos fray Andrés de Olmos y fray Jerónimo de Alcalá. La segunda Audiencia encargó al primero, por su conocimiento de varias lenguas indígenas (náhuatl, huasteco, totonaca), la elaboración de la primera visión occidental sobre el México antiguo entre 1533 y 1534. Además de una colección de sermones sobre los siete pecados capitales en náhuatl, escribió un *Tratado sobre las hechicerías y sortilegios* en el cual argumentaba que la actividad de los idólatras implicaba un pacto deliberado con el Demonio equiparable a la brujería y como tal debía ser castigado. A imitación de él, otro franciscano, fray Jerónimo de Alcalá realizó alrededor de 1541 una recopilación de materiales sobre el reino de Michoacán, sus raíces prehispánicas y su conquista que llevaba por título *Relación de Michoacán*, elaborada con información que le dieron los señores nativos y un sacerdote o *patamuti* purépecha. Su finalidad era la misma que la de Olmos, conocer mejor las prácticas "idolátricas" para hacer más efectiva su erradicación.[107]

Ambos casos nos muestran que la actitud general de los frailes ante el mundo prehispánico, un mundo que no comprendían y que consideraban obra del Demonio, fue de repudio y destrucción. La constante representación de la serpiente y la presencia de sacrificios humanos y de antropofagia ritual movieron a estos hombres medievales a pensar que Satanás estaba detrás de esas prácticas y que su deber era eliminar todo lo relacionado con ellas. Además, la idolatría, equiparable a la brujería según Olmos, era una de las mayores ofensas que podía hacer a Dios una persona bautizada, por lo que su persecución se consideraba una labor loable y aceptada por la divinidad. Así, ayudados también por sus alumnos indígenas, destruyeron templos e ídolos y quemaron códices. Era necesario borrar todo lo que recordara a los naturales su religión pagana para que su cristianización resultara más efectiva.[108]

El uso de la fuerza se extendió también a aquellos que veladamente se oponían a la predicación. Los religiosos consideraban que quienes continuaban con los ritos a sus dioses eran "ministros de Satanás" y llevaron a cabo una persecución sistemática contra ellos. Esto se dio aun antes de que comenzara a actuar el tribunal del Santo Oficio, pues primero los misioneros y después los obispos recibieron como una de sus facultades "misionales" la de ejercer funciones inquisitoriales. El franciscano fray Martín de Valencia († 1534) mandó ajusti-ciar a varios idólatras en Tlaxcala entre 1524 y 1526, según lo muestra una lámina del llamado Códice Glasgow. Cuando el obispo fray Juan de Zumárraga regresó de España en 1534, después de ser consagrado, traía entre sus funciones la de "inquisidor apostólico" y, entre 1536 y 1543, juzgó 17 casos de idolatría, algunos con la ayuda de fray Andrés de Olmos. Los casos más sonados fueron: en 1536 el de

Martín Océlotl, que actuó en Tepeaca, Tecali, Tecamachalco, y promovía que los indios conservaran sus costumbres antiguas, y en 1537 el de Andrés Mixcóatl y Tláloc, hermanos del anterior, que difundían en Calpulalpan y Huauchinango la destrucción de los españoles y el regreso de los dioses. Todos esos casos fueron castigados con azotes.[109] Sin embargo, en 1539, Zumárraga enjuició y envió a la hoguera, por idolatría y discursos contrarios al cristianismo, al señor de Texcoco, Carlos Mendoza Ometochtli, en un acto público que tenía la finalidad de poner el ejemplo para que el caso no se repitiera.[110]

La Corona determinó que tal sentencia había sido excesiva, y desde entonces se consideró que la idolatría no era un delito que mereciera la pena de muerte por ser los indios "plantas nuevas en la fe", por lo que en adelante sólo se castigó con azotes y cárcel.[111] Tal fue el castigo que el provincial franciscano fray Diego de Landa aplicó en 1562 a varios caciques del pueblo de Maní, en Yucatán. Aunque no hubo condenados a la hoguera, los castigos ordenados por el provincial fueron tan crueles que muchos quedaron tullidos de por vida y otros murieron como consecuencia de la tortura.[112] Con los procesos de Maní, Landa puso en claro que la nueva religión no toleraría ningún tipo de transgresión religiosa. Cuando su hermano de hábito, fray Francisco de Toral, llegó como obispo de Yucatán, condenó tales excesos y se ganó la enemistad de los frailes. Pero el terror a las denuncias estaba sembrado y fue utilizado para consolidar alianzas con los colaboradores y marginar a los insumisos.

Las campañas contra los idólatras fueron especialmente violentas en Oaxaca, donde los dominicos ejercieron una actividad inquisitorial al margen del episcopado durante varias décadas. La primera campaña se dio en Yanhuitlán en 1544,

cuando el visitador e inquisidor Tello de Sandoval mandó apresar a dos caciques del pueblo porque, con la anuencia del encomendero Francisco de las Casas, continuaban con sus ritos antiguos e incitaban al pueblo a desobedecer a los frailes, que habían tenido que huir a la vecina Teposcolula. Para los inculpados, el encomendero era un señor distante que exigía tributo pero no se inmiscuía en los asuntos del pueblo; en cambio, los frailes quemaban sus templos e imágenes y estaban destruyendo los lazos de la comunidad. Las denuncias de los dominicos y de los otros señores indígenas, que se habían visto marginados por la creación de esa cabecera, y la actividad investigadora del deán de la catedral de Oaxaca, Pedro Gómez de Maraver (futuro obispo de Nueva Galicia), mandaron a los caciques a las cárceles de la capital por un largo tiempo.[113]

Con la llegada del obispo dominico fray Bernardo de Alburquerque en 1559, esas campañas se intensificaron. Él mismo hizo aprehender a varios sacerdotes zapotecos de Mitla y mandó llevar a cabo un auto de fe con ellos frente al pueblo reunido.[114] Fray Jordán de Santa Catarina y fray Pedro Guerrero fueron famosos por torturar y azotar indígenas para hacerlos confesar dónde se encontraban sus "ídolos" en la jurisdicción de Villa Alta de San Ildefonso.[115]

A partir de esta etapa se pusieron las bases para establecer estrategias punitivas contra los idólatras: "la vergüenza pública y el castigo corporal, el exilio de la comunidad de origen, trabajos forzados, sanciones pecuniarias y la exclusión de servir en cargos públicos para los nobles y élites".[116] Este y otros métodos de extirpación serían utilizados en adelante. Con todo, después de 50 años de presencia cristiana, el templo, las campanas, la misa, la procesión, la cruz y los santos habían sido ya integrados como una parte fundamental de la

vida cotidiana de la mayor parte de las comunidades indígenas de Mesoamérica.

II.2. La cristianización en el ámbito urbano

La evangelización de los pueblos indígenas del ámbito rural fue un hecho tan trascendente y que dejó tanta información, sobre todo en las crónicas de los religiosos, que a menudo se olvida el importante papel que tuvieron las ciudades en el proceso. Recuérdese que en ellas se establecieron los centros logísticos desde donde los religiosos organizaban las misiones; ahí estaban las sedes de los obispos y de las autoridades que las favorecieron y en ellas se fundaron las imprentas y los colegios, instrumentos básicos de la labor.

Por otro lado, los estudios interesados han pasado por alto que los trabajos de cristianización implementados por los obispos y las órdenes religiosas también iban dirigidos a los habitantes de las ciudades y que fue en esos ámbitos donde se obtuvieron los más efectivos resultados. De hecho, el primer espacio donde se implantó el cristianismo fue la ciudad de México, que se convirtió en modelo para todo el territorio, comenzando por la apropiación de la traza urbana por parte de la fe católica. Recuérdese que, a diferencia de lo que pasaba en Europa, donde el centro político y el religioso tenían espacios urbanos separados, en la traza de las ciudades americanas la vida se centraba en una sola plaza mayor o plaza de armas, en la que se encontraban los edificios que albergaban al poder civil y al religioso. Esta distribución espacial, que mostraba el importante papel que tenía la cristianización en el territorio como base de la colonización, se dio por primera vez en la ciudad de México y desde ella se trasladó al resto de las urbes.

II.2.1. Los procesos de integración religiosa en la capital virreinal

Una vez concluida la devastadora toma de la antigua Tenochtitlan-Tlatelolco el 13 de agosto de 1521, se inició su reconstrucción y la reconformación de su espacio en los términos de los conquistadores. A partir de 1522 comenzaron a llegar los nuevos habitantes de la ciudad: los conquistadores y la nobleza nativa, que recibieron un solar para construir sus casas, y los numerosos indígenas macehuales que se necesitaban para edificarla desde sus cimientos. En la nueva traza quedó plasmada la idea de una sociedad dividida en dos repúblicas. El centro fue destinado a los españoles, que distribuyeron sus edificios dentro de las cuadras de un plano reticular formado por cerca de 24 calles. Alrededor de él se situaron los barrios indígenas con una aglomeración desordenada de chozas. Las dos repúblicas tenían sus propios cabildos, el de los españoles con su sede en la plaza de armas, los indígenas con dos alcaldías que correspondían a las dos ciudades gemelas prehispánicas, la de Tenochtitlan y la de Tlatelolco.

En 1523, cuando apenas se estaba estructurando el espacio urbano de la capital, llegaron los primeros tres franciscanos de origen flamenco. Uno de ellos, el hermano lego fray Peter de Moore (al que muy pronto le llamaron De Gante), se convertiría en una de las personalidades más sobresalientes de la ciudad. Es muy probable que él haya sido el inspirador de los nombres de los barrios indígenas bajo los títulos de cuatro de las basílicas romanas: San Juan de Letrán Moyotlan, San Pablo Teopan, Santa María la Redonda Tlaquechiucan y San Sebastián Atzacualco.[117] Un quinto barrio, Tlatelolco, se puso bajo la advocación de Santiago, mediante una pequeña ermi-

ta fundada por los conquistadores en acción de gracias al santo patrono de Castilla, pues fue la primero ciudad indígena que cayó en 1521.

De hecho, ésta no fue la única ermita que los conquistadores erigieron para dar gracias por la victoria. Desde muy temprano, en el inicio de la calzada de Tlacopan se dedicó un pequeño templo a san Hipólito, en cuyo día fue tomada la ciudad. Es muy probable que una tercera capilla de acción de gracias se levantara en estos primeros tiempos al final de la calzada del Tepeyac, en una zona dependiente de Tlatelolco, dedicada a la Virgen de Guadalupe, patrona de Extremadura, patria de la mayoría de los conquistadores; aunque según el cronista franciscano fray Juan de Torquemada fue su orden la que erigió dicho oratorio para que "viniese con la festividad antigua" a la diosa Tonantzin, "aunque no en el abuso e intención idolátrica".[118] Otras dos ermitas fueron también creadas para conmemorar la derrota de la Noche Triste. Al inicio de la calzada de Tlacopan, muy cerca de San Hipólito, Juan Garrido mandó construir una ermita dedicada a los mártires de la conquista, erigida como un osario para depositar los cráneos de los españoles sacrificados por los indios y rescatados del *tzompantli* de Tenochtitlan; con ello la derrota de la Noche Triste se convertía en una victoria gracias a la idea de martirio. Una segunda ermita dedicada a la Virgen de los Remedios sería construida por los conquistadores, según Bernal Díaz, en la cima del cerro de Totoltepec, lugar donde los españoles pudieron resguardarse durante la huida.[119] Al poco tiempo, dos cofradías de españoles fundaron sendas ermitas en el barrio de los franciscanos, Santa Veracruz y Santa Catarina. Además, en 1524 un templo más se abrió anexo al hospital de la Concepción y de Jesús, la fundación de Cortés.

Esta primera apropiación religiosa del espacio urbano por parte de los conquistadores es una muestra del importante papel que tenía el cristianismo en sus vidas, pero no tuvo mayor efecto en el proceso de cristianización. Algunas de estas ermitas desaparecieron con el tiempo, otras tuvieron un papel fundamental como centros religiosos de la ciudad, aunque, salvo San Hipólito, a menudo se olvidó el origen de su fundación como capillas de acción de gracias por la conquista. Frente al escaso efecto que tuvieron las fundaciones religiosas de los conquistadores, la llegada del contingente franciscano extremeño en 1524 fue, en cambio, determinante.

Bernal Díaz del Castillo relata el recibimiento que dio Cortés a estos 12 religiosos que venían bajo el mando de fray Martín de Valencia en junio de 1524; narra cómo el conquistador se arrodilló ante ellos y mandó a los caciques indígenas, encabezados por Cuauhtémoc, que hicieran lo mismo. El cronista da a entender que este acto dio a los religiosos, que venían descalzos y pobremente vestidos, una gran autoridad moral ante los indios y en la crónica franciscana posterior tal gesto se convirtió en un motivo de exaltación de la figura de Cortés.[120] En los tres meses que siguieron a su llegada, los franciscanos, con el apoyo del capitán, entraron en contacto con los dirigentes indígenas de Tenochtitlan y de los pueblos aliados, como Ixtlixóchitl, el señor de Texcoco, quien los invitó a fundar casa en su ciudad. Por su parte, Cortés les dio un lugar privilegiado para que comenzaran a hacer su convento, a un costado del derruido templo mayor de Tenochtitlan, aunque no permanecieron ahí por mucho tiempo. Este primer contacto con los 12 misioneros castellanos fue muy corto, pues a tres meses de su llegada Cortés partió a la expedición de las Hibueras, dejando la ciudad a

cargo de fray Toribio de Benavente, Motolinía, uno de los 12 y quizá el más activo de todos.

Desde entonces, los franciscanos se dedicaron a la atención espiritual de los habitantes de la capital, tanto españoles como indígenas, desde sus dos conventos, el de Santiago Tlatelolco y el de San Francisco, que se trasladó al poniente, cerca del barrio de San Juan. A un lado de esta casa se fundó la doctrina indígena bajo la advocación de San José, donde se administraban los sacramentos a los indios y desde la cual los frailes visitaban las cuatro parcialidades que rodeaban la traza de los españoles y atendían el medio centenar de ermitas distribuidas en los barrios indígenas aledaños.[121] Ambos espacios fueron fundamentales en estos primeros 50 años de vida religiosa de la capital. En San José, fray Pedro de Gante formó a los cuadros dirigentes indígenas en una escuela donde se les enseñaba catecismo, latín, música y pintura y en la que había más de 1 000 alumnos a mediados del siglo.[122] Muy cerca también se fundó el hospital de indios bajo el patronato del rey. En Santiago se abrió en 1536 el colegio de Santa Cruz para educar, como vimos, a una élite náhuatl que sería importante colaboradora de los franciscanos en su labor misionera. Desde él, los jóvenes nobles eran enviados a predicar por toda la ciudad y los pueblos comarcanos con sermones escritos en papel de amate, previamente revisados por los frailes y sus colaboradores indígenas.[123]

En cuanto a la población española, muy pronto los franciscanos compartieron su administración con los dominicos, quienes erigieron su templo y convento unas cuadras al norte de la plaza mayor en 1526, y con los agustinos, que fundaron sus instalaciones en la parte sur de la traza en 1533. El arribo del obispo franciscano fray Juan de Zumárraga en 1528 no cambió de manera radical esta distribución. De he-

cho, las alianzas con sus hermanos de hábito, frente a los abusos de la primera audiencia en 1529, lo muestran muy cercano a su orden. Después de que los frailes se vieron obligados a abandonar la ciudad capital por los abusos de Nuño de Guzmán, el obispo excomulgó a los oidores y declaró el interdicto, es decir, el cierre de las iglesias de la urbe y la suspensión de la administración sacramental.

Una vez restablecida su autoridad en 1530, Zumárraga se fue a España a recibir su consagración y, a su regreso en 1534, se dedicó a fortalecer su catedral, aunque al principio, con un escaso personal, apenas podía hacerse cargo del oficio divino. Con el tiempo, el prelado fomentó su crecimiento, creó el primer cabildo catedralicio y convirtió a la "iglesia mayor" en un importante centro litúrgico y de administración sacramental. Desde ella fundó el orfanato de San Juan de Letrán para mestizos, el recogimiento-colegio de la Madre de Dios para niñas indígenas nobles y el hospital del Amor de Dios para los enfermos de sífilis. Sin embargo, sus actividades no pudieron desplazar el importante papel religioso que tenían los conventos mendicantes en la ciudad.

Con todo, Zumárraga tuvo una actuación fundamental en la evangelización de la capital y de su entorno; introdujo la imprenta para publicar obras en lenguas indígenas que sirvieran de apoyo a los misioneros y él mismo mandó traducir varios catecismos europeos para tal labor. Otro de los aspectos importantes de la pastoral de Zumárraga fue la reunión de las juntas eclesiásticas en la capital para definir políticas sobre sacramentos y prácticas indígenas. También México fue el escenario de los autos de fe contra idólatras, los cuales tenían una función ejemplar, pues por el temor al castigo, se pensaba, los indios abandonarían sus prácticas.

Pero los frailes y el obispo no eran los únicos interesados en los temas religiosos. Las fiestas constituían un ámbito de representación fundamental para las autoridades civiles y, de hecho, las dos celebraciones más importantes de la capital eran organizadas por el ayuntamiento de españoles: la que conmemoraba la caída de Tenochtitlan, el 13 de agosto, día de san Hipólito, se celebraba con un desfile militar y una misa en la ermita del santo a la que acudía el obispo. La otra, la fiesta del Sacramento o del *Corpus Christi*, era organizada desde 1528 por el cabildo, cuyos miembros sostenían el palio bajo el cual iba la custodia con el Santísimo; en la procesión, seguida por los conquistadores y los artesanos, se hacían danzas, mascaradas, autos sacramentales, salían gigantones de cartón e incluso un carro alegórico con la representación del dios Amor. El ambiente carnavalesco había invadido el espacio religioso. Al parecer, al principio ésta era una fiesta de los españoles con poca participación de los indios, aunque ellos constituían la principal mano de obra para su ejecución.

El espíritu reformador de Zumárraga consideraba dicha celebración demasiado mundana y pagana. En 1544 mandó imprimir un *Compendio breve sobre las procesiones* de Dionisio el Cartujano, con un apéndice de su mano, en el cual señalaba que era un gran desacato al Santísimo que en las procesiones fueran hombres con máscaras y vestidos de mujeres, danzando y saltando con meneos deshonestos y, sobre todo, que tales manifestaciones eran muy mal ejemplo para los recién convertidos, por lo que semejantes vanidades debían ser erradicadas de esa nueva iglesia.

Con el fin de cristianizar esa fiesta, el obispo promovió desde 1538 la fundación de una cofradía del Santísimo Sacramento, la cual se fusionó en 1540 con la hermandad de la Caridad, creada para atender a los pobres y que funcionaba en

el templo de San Francisco. Ambas instituciones reunían a los hombres más ricos e influyentes de la ciudad y se hacían cargo, fusionadas en una archicofradía, de solemnizar la fiesta del *Corpus Christi* con la austeridad requerida y de mantener la lámpara que debía estar siempre encendida junto al Santísimo en la catedral. En 1544, la archicofradía se mudó a la catedral, con lo cual se intentaba encauzar la presencia del ayuntamiento en la organización de la fiesta y limitar sus excesos. A partir de 1547, la hermandad se encargó de mantener el colegio de niñas de la Caridad, muchas de ellas hijas ilegítimas de los conquistadores, y el monasterio-recogimiento de la Madre de Dios, donde profesaron varias de sus hijas legítimas.[124]

A la muerte de Zumárraga en 1548, recién nombrado arzobispo, la ciudad y su diócesis quedaron seis años sin cabeza; sus políticas sobre el *Corpus Christi* y la austeridad en las celebraciones religiosas se siguieron cumpliendo en apariencia, pero su ausencia no fue notoria, pues muchos aspectos de la administración sacramental seguían en manos de los religiosos y, en cuanto al aparato festivo, la participación del ayuntamiento continuó teniendo mucho peso. Las cosas comenzaron a cambiar a partir de 1554 con el arribo del nuevo arzobispo, el dominico fray Alonso de Montúfar. Uno de sus primeros actos de gobierno, la reunión del Primer Concilio Provincial Mexicano en 1555 constituyó, como vimos, el inicio de una nueva visión de lo que sería la pastoral cristiana sujeta a los dictámenes de la autoridad episcopal. En materia de fiestas, fue más permisivo que Zumárraga, pero en otros ámbitos, como la administración parroquial, tuvo enfrentamientos tanto con los poderes civiles como con los frailes.

Además de los religiosos, el arzobispo y el ayuntamiento, la vida religiosa de la ciudad de México tuvo otros actores

importantísimos: los indios. Precisamente, de este periodo en que Montúfar gobernó la diócesis nos queda un rico documento escrito en náhuatl, los *Anales* de Juan Bautista, que recopiló diferentes informaciones de indígenas adscritos a la capilla de San José de los Naturales y al convento de San Francisco y muy vinculados con los pintores cercanos a fray Pedro de Gante.

Este fraile, junto con fray Alonso de Molina y fray Melchor de Benavente, todos nahuatlatos, aparecen continuamente mencionados como predicadores en el texto, que contiene información entre 1555 y 1569. Los tres fueron también intermediarios entre los indios y las autoridades virreinales, sobre todo con el visitador Jerónimo Valderrama, quien llegó a instaurar un nuevo esquema tributario que afectó mucho a los macehuales y despertó un gran descontento en la capital.[125]

Una cosa que salta a la vista en el documento son las continuas alusiones al calendario litúrgico con las fiestas que se celebraban a lo largo del año. En el Primer Concilio Provincial de 1555 se habían establecido las 35 fiestas que debían guardar los españoles y las 17 que correspondían a los indios, quienes no podían dejar de trabajar tantos días como los primeros.[126] En los *Anales*, los temas centrales alrededor de las fiestas eran la "aparición" de la imagen del santo, las danzas y los cantos por parte de los indios de las distintas parcialidades, la procesión con banderas, la música de trompetas, chirimías y atabales y la misa con la mención del padre que la ofició. A veces también se habla del "palo volador" (ceremonia que Zumárraga veía con tan malos ojos), de entarimados de madera para la diversión (obras de teatro y danzas) y de que "se asaetearon toros".

Las fiestas cristológicas ocupaban un lugar primordial en esas descripciones: el Sacramento *(Corpus Christi)* celebrado con danzas y procesiones en las que los indígenas ya participaban activamente con sus andas e imágenes; el Jueves Santo, famoso por el "monumento" a la eucaristía que se ponía en la capilla de San José, decorado con grandes pinturas; y la Navidad, fiesta que en San Francisco se celebraba con tres misas a lo largo de la noche y en la que se representaba "humanamente" (es decir, con personas) el nacimiento de Cristo. Además de esas fiestas del ámbito franciscano, los *Anales* mencionan la "del amado niño Jesús", que se realizaba en San Agustín, con el popular "palo volador" y corridas de toros "en el patio del palacio", para divertir "a la marquesa".[127] Un aspecto central de las fiestas, sobre todo de la Semana Santa, eran los flagelantes. Motolinía narraba con orgullo que en México, Texcoco y Tlaxcala indios y españoles hacían flagelaciones públicas durante el Jueves Santo y cargaban sus cruces y sus cilicios, rivalizando por ver quién se mortificaba más. En México, 5 000 o 6 000 españoles y 10 000 o 12 000 indios desfilaban en las procesiones de flagelantes, las cuales se volvían más espectaculares cuando había epidemias.[128]

De las celebraciones marianas las más populares eran la Asunción, la Anunciación, la Natividad y la Concepción. Esta última era especialmente promovida por los franciscanos desde la Edad Media, y una imagen suya presidía el atrio frente a su templo mayor de la capital. Las más numerosas eran, sin embargo, las fiestas de los santos. En los *Anales* se mencionaban las que celebraban los franciscanos: san José, san Francisco, Santiago, san Juan Evangelista, san Sebastián, san Antonio Abad, santa María Magdalena, san Andrés y san Miguel; curiosamente todas se corresponden con algunos de

los nombres con que fueron bautizados los barrios indígenas y pueblos circunvecinos administrados por los frailes.[129]

Una especial atención merece la fiesta que se realizó el día de los Santos Reyes de 1564 para conmemorar el inicio de las actividades de los nuevos alcaldes indígenas nombrados para Tenochtitlan y Tlatelolco. Durante ella, "se dieron estocadas los españoles y escaramucearon" y los mexicanos y tlatelolcas se enfrentaron en una batalla naval "con canoas y escudos". En los *Anales* se agrega que algunos portaban como insignias el "nahual de ocelote" y el "nahual de coyote". La noticia nos muestra que, a pesar de la separación de las dos repúblicas, celebraciones como la de los Reyes Magos servían como espacios de convivencia y asimilación.[130]

Había, sin embargo, fiestas que eran solamente españolas: la de san Hipólito, relacionada con la toma de Tenochtitlan el 13 de agosto, la celebraba el ayuntamiento; en la de Santiago, celebrada en Tlatelolco, se llevaba una "bandera de tafetán azul" con el santo pintado. El 25 de julio del año 1564 el marqués del Valle, Martín Cortés, vestido con su armadura, salió llevando ese estandarte. Otra ceremonia importante que marcó el ámbito urbano fue la procesión mortuoria que se hizo por la muerte del virrey Luis de Velasco; los *Anales,* que lo llaman *tlatoani,* dan razón del importante papel religioso que tendrían en adelante esos rituales luctuosos para indios y españoles de la ciudad.[131]

Además de las fiestas tradicionales, el 7 de agosto de 1564 se hizo una procesión con la cruz para pedir lluvias. En ella participaron el provisor de la catedral con cinco clérigos y los frailes de las tres órdenes y se inició en el atrio de Santo Domingo, donde un fraile de esa orden pidió a grandes voces misericordia a Dios. La cruz fue llevada después a San Agus-

tín, la catedral y el hospital, posiblemente el del Amor de Dios.[132]

La participación de los indígenas en esas celebraciones parece ser muy activa, aunque algunos datos puedan indicar cierta reticencia. En la fiesta del *Corpus* de 1564, a la que asistió el visitador Jerónimo Valderrama, se dice: "Él sentenció que quien no participara en la procesión pagaría treinta pesos de multa para la cámara de Su Majestad".[133] En ese tiempo los indígenas de la ciudad estaban muy alterados por el nuevo sistema tributario que venía a instaurar precisamente este visitador, quien castigó con azotes y cárcel a los opositores. Muchas páginas del documento se ocupan de ello, por lo que la reticencia indígena a asistir a la procesión es explicable, al igual que la enorme multa que se les imponía.

Otro tema estrechamente relacionado con las fiestas era el de las cofradías. En la iglesia de San Francisco funcionaban cinco cofradías de indígenas. En ellas había guardianes que cuidaban las unidades de 100 personas, y se encargaban de las comidas comunitarias. Especialmente importante era la de San José, fundada en 1565 después de que se inauguró el retablo mayor de la iglesia, y en ella, según los *Anales*, "todas las personas se inscribieron". Ese mismo año se erigía también la de San Antonio Abad para los españoles.[134]

En Santo Domingo funcionaba una cofradía del Rosario desde 1538 para difundir esta práctica, y en San Agustín se creó la del Nombre de Jesús por las mismas fechas. Por su parte, el clero secular atendía la de la Vera Cruz, o de "nobles", fundada por Hernán Cortés en 1526, que tenía su sede en una ermita con ese nombre. También los seculares atendían varias cofradías gremiales; una de las más antiguas, la de la Santísima Trinidad, tenía su sede en una capilla hacia el

oriente de la ciudad, y había sido creada por el gremio de los sastres, jubeteros y calceteros en 1530 para atender las necesidades espirituales de sus maestros. Esas cofradías, aunque aún poco numerosas, comenzaban a aglutinar a la población de la ciudad y a poner en manos de los laicos la organización de las fiestas, las actividades alrededor de la muerte, como la obtención de indulgencias, las misas de difuntos y los funerales, y algunas, el sostenimiento de obras de caridad.[135]

Pero sin duda las cofradías más importantes estaban en la catedral, la principal era la del Santísimo Sacramento y la Caridad, a la que pertenecían, como se mencionó, los hijos de los conquistadores y miembros del ayuntamiento, archicofradía que desde 1547 se hacía cargo del colegio de niñas mestizas. Dicha hermandad poseía una capilla propia en la catedral, la de San Bartolomé, desde la cual organizaba la fiesta del *Corpus Christi*, la celebración del Jueves Santo con su monumento eucarístico y la ceremonia del lavatorio de los pies, además de acompañar a los sacerdotes que llevaban la última comunión o "viático" a los moribundos.[136] Para 1564, según los *Anales*, funcionaban también en la iglesia mayor una cofradía de los Apóstoles, otra de la Veracruz y la de la Asunción.[137]

Al igual que en los poblados indígenas, también los hospitales capitalinos tuvieron un papel fundamental en el proceso cristianizador. El más antiguo era el de la Concepción y Jesús Nazareno para españoles pobres, fundación de Cortés que estaba bajo el patronato de los marqueses del Valle de Oaxaca; el segundo fue el llamado "de bubas" o del Amor de Dios, fundado por Zumárraga en 1539 y dedicado a atender a los enfermos de sífilis; un tercer hospital, conocido como "real" o "de indios", funcionaba desde 1552 adscrito a la capilla de San José en el convento de San Francisco.[138] En 1566 se

abriría el de San Hipólito, cerca de la ermita de ese nombre, que fue fundado por Bernardino Álvarez con el apoyo de Montúfar para atender a los dementes.[139]

Los *Anales* abundan también en información sobre los pintores y sus obras, aspecto fundamental de la difusión de los mensajes cristianos que supieron muy bien utilizar los franciscanos. Al mismo tiempo se deja entrever el intenso comercio que había de imágenes de pequeño formato, compradas para ser colocadas en los altares domésticos. Varias de ellas eran fabricadas por los indios cercanos a fray Pedro de Gante y a la capilla de San José; varios frailes se llevaron algunas de esas "imágenes pequeñas", como fray Cintos (un ex soldado llamado Jacinto Portillo) cuando partió a Copala en una campaña misionera. Pero la gran mayoría se fabricaban en los barrios y pueblos de la laguna sin ningún control "de calidad" ni de ortodoxia. Por ello, el virrey y el arzobispo expidieron varios mandamientos para regular dicha producción. El 11 de noviembre de 1552, Velasco ordenó que ningún indio pintor podía hacer obras sin antes ser examinado en la capilla de San José y esto se debía pregonar en todos los tianguis.[140] Montúfar, por su parte, puso en práctica una disposición del Primer Concilio Provincial de 1555 en el cual se señalaba que ningún pintor, indio o español, podía vender imágenes sin ser primero examinado por el provisor; en caso de incumplimiento su mercancía le sería decomisada y quemada. Esos datos nos dan idea no sólo del gran consumo que había de esos objetos devocionales, sino de los nuevos controles episcopales sobre la religiosidad.[141]

La presencia de tales controles se ve en muchos aspectos de la vida cotidiana, al igual que los conflictos con los religiosos que dichas novedades provocaron. Además de los franciscanos, un personaje que aparece continuamente men-

cionado en los *Anales* era el provisor. Entre las reformas realizadas en la sede episcopal por el arzobispo Montúfar, la consolidación de la audiencia eclesiástica fue una de las más notables. Este tribunal se hacía cargo de juzgar las causas civiles y criminales tocantes a los clérigos, pero también ejercía su oficio sobre los laicos, especialmente en temas relacionados con la moral sexual, el matrimonio y los "delitos" contra la fe, pues aún no se establecía el tribunal del Santo Oficio. Para llevar a cabo esta actividad el arzobispo nombraba un provisor que era su *alter ego* judicial.[142]

En tiempos de Montúfar el Provisorato juzgó varios casos en los que estuvieron implicados españoles e indios. Entre los primeros hubo varios clérigos acusados de concubinato, algunos laicos amancebados y adúlteros, y dos "herejes", un librero por vender obras prohibidas y un español por proposiciones altisonantes y no permitir a su familia asistir a misa.[143] También los provisores juzgaron en ese tiempo a indígenas "por embarazar a sus cuñadas" y dos casos de "idolatría" en la ciudad: en 1565, el de Pedro Totoatl, que había vivido "en el templo [de Cuauhtitlán] y tenía un documento de los demonios"; y en 1566, el de Juan Tetón, porque "mintió a la gente y les lavó su bautizo" y predicaba que pronto habría hambrunas y guerras, bajarían los *tzitzime* a devorar a los hombres y la gente se convertiría en los animales que comía.[144] Todos esos casos fueron castigados con azotes, cortes de cabello y multas, pero nunca se llegó a penas mayores. No tuvo la misma suerte, como vimos, el cacique de Texcoco, que había sido mandado a la hoguera por Zumárraga 25 años atrás. Los castigos públicos se hacían con un ceremonial de una gran teatralidad y eran utilizados como un recurso didáctico para inhibir las prácticas prohibidas. Además de esos autos de fe, el arzobispo y su provisor emitieron edictos

contra "las tres cosas de la medicina": chupar a la gente, echar cuentas y adivinar con agua.

Junto a esa labor inquisitorial, Montúfar tenía también interés en promover la catequesis entre los indios, utilizándola como un arma contra los franciscanos, con los que tuvo constantes conflictos. En 1565 mandó a los alcaldes y regidores indígenas que pregonaran sobre la obligación que tenían todas las personas de estudiar "la doctrina sagrada y que nadie por ello proteste". El mandamiento era una abierta provocación hacia los ministros que se hacían cargo de esto, que eran los frailes, pero no se conformó sólo con ordenarlo. A los pocos días envió a uno de sus más cercanos colaboradores, el provisor criollo Esteban de Portillo, hablante de náhuatl y conocedor de la realidad urbana, a la capilla de San Juan a preguntar "a la gente sobre las cosas sagradas, los amancebamientos, los testamentos y las cosas de los difuntos". Al domingo siguiente, el mismo provisor llegó de nuevo a San Juan a decir misa y a dar "mandamientos sobre su investigación". Los franciscanos mostraron de inmediato su disgusto ante esa intromisión del episcopado en su territorio, en una capilla que ellos administraban como dependencia de San José de los Naturales. Fray Alonso de Molina amenazó con excomulgar al provisor, pero no lo cumplió.[145]

El conflicto no era nuevo. Los *Anales* registran que en enero de 1565 fray Melchor de Benavente había ido en la víspera de su fiesta a decir una misa a San Sebastián, una capilla al oriente de la ciudad alejada del convento de San Francisco, y unos clérigos lo habían echado de ahí de mal modo. Al día siguiente, en la capilla fue colocada una escultura del santo mártir "con sus manos atadas a un nopal", forma simbólica de apropiarse de la doctrina franciscana. Desde entonces,

concluye el documento, "empezaron a decir misa los clérigos".[146]

Las cosas estaban muy tensas ese año se aproximaba la fecha en que se reuniría el Segundo Concilio Provincial convocado por Montúfar. A pesar de su actitud hostil frente a los frailes, el prelado necesitaba de su apoyo para llevar a cabo la magna asamblea, máxime que dos de los asistentes, el obispo de Guadalajara, fray Pedro de Ayala, y el de Yucatán, fray Francisco Toral, eran religiosos franciscanos y se hospedaban con sus hermanos en el convento. Eso explica por qué en mayo de ese año, todas las mañanas durante siete días, Montúfar acudió a la capilla de San José en el templo de San Francisco a decir misa y administrar confirmaciones.[147] Hacer una ceremonia tan importante, propia de la catedral, en la doctrina franciscana era un acto político que pretendía mostrar a todos que esa armónica convivencia reinaría durante la magna asamblea.

El domingo 12 de agosto de 1565 mandó que se tocara "música de viento por las calles" y que un pregonero fuera gritando "los nombres de los obispos que habían llegado" al concilio. En los *Anales* también se menciona que durante la inauguración en la iglesia mayor, el 15 de agosto, predicó el obispo Toral y que "se colocaron dos tablados en el patio del obispo y los tlatelolcas vinieron a danzar". Pero esa situación idílica no era real. En el ámbito indígena los frailes habían dejado correr un rumor: "se supo que los padres que predican en los *altepetl*, y los padres dominicos ya no estarán allí, los clérigos enseñarán en todas partes. Y por esto hubo gran preocupación".[148] La preocupación no era gratuita, pues ese mismo día el provisor iba a San Sebastián a hacer una visita y a decir misa como un acto de ocupación de la doctrina franciscana.

La apropiación del espacio indígena por parte del arzobispo se consumió en 1568 con la fundación de dos parroquias de españoles, Santa Catarina y la Vera Cruz, en la zona poniente de la ciudad; ese espacio, que los franciscanos administraban desde su convento y al que acudían tanto blancos como indios, se convertiría desde entonces en un enclave del clero secular desde donde serían administrados los sacramentos a los primeros y a una población mestiza que iba en aumento. Desde muy temprano en ambas parroquias funcionaron cofradías del Santísimo Sacramento, y en la de la Vera Cruz, junto a la "de los Nobles" españoles se creó otra de negros con el nombre de San Nicolás Tolentino.[149]

Pero sin duda el tema religioso más trascendente del periodo, enmarcado también en el conflicto entre el arzobispo y los frailes, fue el de la "aparición" de la imagen de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac. En los *Anales* de Juan Bautista se registra: "en el año de 1555, entonces fue mostrada Santa María de Guadalupe allá en Tepeyac".[150] Este dato concuerda con un sermón del provincial de los franciscanos, fray Francisco de Bustamante, quien en 1556 manifestaba como peligroso decirles a los naturales que una imagen pintada ayer por el indio Marcos hacía milagros, pues con ello se sembraba la confusión y se deshacía lo bueno que habían plantado los frailes. La queja venía a propósito de las declaraciones de un ganadero de la capital, avaladas por el arzobispo Montúfar, que decía haber recibido una milagrosa curación de la Virgen del Tepeyac. Para el provincial, el arzobispo estaba promoviendo un culto idolátrico pues el Tepeyac era un lugar donde se veneraba a la diosa Tonantzin. Bustamante era vocero de una posición generalizada entre los franciscanos y avalada por fray Bernardino de Sahagún sobre el oculta-

miento que los indios realizaban de ritos idolátricos bajo las imágenes cristianas.

Resulta por demás significativo que, en respuesta a esa diatriba y para curarse en salud, el arzobispo Montúfar mandara recopilar información con testigos y fuera en esos días al Tepeyac a predicar un sermón (traducido por un intérprete) sobre la imagen y cómo debía ser su veneración, con el fin de descargarse de la acusación de inducir a la idolatría.[151] Según Edmundo O'Gorman, la imagen había sido colocada ahí por el mismo arzobispo Montúfar para contrarrestar la influencia de los franciscanos, con quienes había tenido varios pleitos sobre el cobro de diezmos a los indios.[152] La ermita entonces siguió teniendo la vieja advocación de la Guadalupe extremeña pero con una nueva imagen.

A pesar de la constante oposición de los franciscanos, el pequeño templo comenzó a convertirse en un santuario para la gente de la capital. Allá iban los españoles y los indios a oír misa, a flagelarse y a pedir favores. La fuerte presencia de peninsulares y criollos entre los peregrinos queda demostrada porque poco antes de 1562 funcionaba en la ermita una cofradía de "españoles" que le dejaba buenas limosnas.[153] Este hecho se confirma con una noticia en los *Anales* de Juan Bautista en 1566: el rico ganadero Alonso de Villaseca mandó construir ahí dos casas para los peregrinos enfermos y donó una escultura de plata de la Virgen para la ermita, y añade: "dio allá de comer a todos los señores con lo cual dio a conocer que tomaba como suyo el templo del Tepeyac".[154]

El arzobispo Montúfar, impulsor del santuario, también se interesó en favorecerlo continuamente, nombró al personal religioso que lo atendería y cobró sus crecientes limosnas, lo que provocó algunos conflictos con su cabildo catedralicio y varias acusaciones de fraude por parte de los franciscanos.

Todos los años, durante la fiesta más importante celebrada en el Tepeyac, la de la Natividad de la Virgen el 15 de septiembre, el arzobispo y su cabildo iban en solemne procesión a la ermita.[155] También en este periodo, a partir de 1566 los virreyes comenzaron a ser recibidos ahí a su llegada, como lo hizo el marqués de Falces antes de su entrada a la ciudad, lo que muestra que para entonces la ermita era un símbolo de identidad para los capitalinos.[156]

En el texto de los *Anales* es clara la conciencia que tenían los indígenas de ser un pueblo conquistado y de que los abusos a los que estaban sometidos eran parte de esa situación. Al mismo tiempo se puede observar que ese otro aspecto de la conquista, la cristianización, ya estaba profundamente arraigado en ellos y que el aparato festivo había sido uno de los instrumentos más importantes para la aceptación de ese proceso.

El culto a los santos fue sin duda uno de los temas centrales de la religiosidad en el ámbito urbano, como también lo fue en el rural. Sin embargo, a diferencia de lo que pasaba en los pueblos indígenas, en las ciudades, y en especial en la capital, su culto no se limitaba a las imágenes, pues desde fechas tempranas comenzaron a llegar reliquias. En 1544 los dominicos habían traído desde Alemania a su convento de la capital reliquias de las 11 000 vírgenes que fueron arrojadas a las calles por los protestantes. Décadas después, en 1573, el agustino fray Alonso de la Veracruz, después de un viaje a España, trajo un trozo de la cruz de Cristo y otras reliquias de san Pedro y san Pablo para los templos de su orden.[157]

En 1577, los jesuitas promovieron la importación de numerosas reliquias para la capital, acto que le dio un enorme prestigio a la recién llegada congregación. Para celebrar su llegada en 1578, en la fiesta de Todos los Santos, organizaron

en la capital del virreinato una apoteósica recepción con arcos, procesiones, certámenes poéticos, pendones, juegos, danzas y una representación teatral.[158] Si bien los jesuitas organizaron la fiesta como una "operación de prestigio" de la que dependía su aceptación y futuro desempeño en el virreinato, ésta también fue utilizada por otros sectores sociales, incluidos los indios. Pedro de Morales, el cronista del acontecimiento, señalaba que españoles y criollos, cuando se enteraron de que habría "arcos de indios", decidieron hacer ellos nada menos que cinco arcos triunfales, "cosa nunca vista en esta tierra antes", y un tabernáculo "costoso y gracioso", además de tres arcos de flores y plumería.[159] Esto convirtió la fiesta en un escenario de símbolos patrios de la capital, muchos de ellos asociados con la Tenochtitlan prehispánica, como el águila sobre el nopal, otros referidos a la conquista española, como san Hipólito, patrono de la ciudad, a quien estuvo dedicado el primer arco bajo cuyos adornos un grupo de niños españoles vestidos a la usanza indígena bailaron y cantaron en náhuatl.[160]

La fiesta de las reliquias constituye un claro ejemplo de la aplicación de las políticas implementadas por el Concilio de Trento, que vio en el aparato festivo y en el culto a los santos, a sus imágenes y a sus reliquias los principales instrumentos para la "instrucción" de las masas analfabetas.

II.2.2. Las actividades cristianizadoras en las otras ciudades

Al igual que en la ciudad de México, las primeras actividades religiosas en las otras capitales del virreinato estuvieron a cargo de los mendicantes, en especial de los franciscanos. Al llegar como parte de los colonos fundadores, sus iglesias

fueron las sedes desde donde se predicaba, se administraban los sacramentos y se fomentaban las fiestas tanto hacia españoles como hacia indios. En Puebla (hasta que se trasladó la sede episcopal desde Tlaxcala en 1543), en Guadalajara (desde 1543) y en Mérida (desde 1547), los franciscanos ejercieron esas actividades de manera absoluta hasta que llegaron a ellas sus respectivos obispos. En Antequera de Oaxaca, los dominicos desarrollaron esa labor desde 1529. En Valladolid de Michoacán, los agustinos y franciscanos hicieron lo mismo, apoyando al virrey Mendoza, aprovechando la salida del obispo Quiroga a España en 1547. Éste se había opuesto a la fundación de la nueva ciudad, pues perjudicaba la primacía de Pátzcuaro; en su ausencia se fortalecieron las alianzas entre los frailes, la nobleza indígena y el virrey.[161] Desde 1546 se había fundado el convento franciscano y al año siguiente los agustinos abrieron su casa en Valladolid, signo claro de tales alianzas. Los dos conventos se hicieron cargo de la administración de los indios de los barrios aledaños, los agustinos de cuatro y los franciscanos de cinco.

Con los frailes coadyuvaron los ayuntamientos de españoles que, al igual que en la capital, se hacían cargo de las fiestas urbanas más importantes, como la del *Corpus Christi*. En Puebla, el cabildo organizaba también los festejos a san Miguel, el santo patrono jurado de la ciudad desde su fundación. Por lo menos desde 1561, la fiesta anual del 28 de septiembre se hacía con gran ostentación, equiparable a la de san Hipólito de la capital, en la que "un pendón real" era trasladado de las casas del cabildo a la catedral, para celebrar al día siguiente una solemne misa en la capilla de San Miguel, que conmemoraba la fundación de la ciudad.[162] En Antequera de Oaxaca se trasladaba el pendón el día de san Marcial obispo y en Ciudad Real de Chiapas y en Compostela en

Nueva Galicia esa celebración se realizaba en la fiesta de Santiago el 25 de julio. En Pátzcuaro, desde la década de 1540 se comenzó a realizar la fiesta anual el 29 de junio, día de san Pedro, en que se conmemoraba la entrada de los españoles en Michoacán; entonces, la nobleza indígena de Pátzcuaro sacaba los estandartes que según la tradición le habían sido concedidos por Hernán Cortés.[163]

Sobre la actuación de los obispos, el tercer sector que tuvo injerencia en el ámbito de la religiosidad en este periodo, tenemos muy pocas noticias fuera de las diócesis de México, Yucatán y Michoacán. A diferencia de fray Julián Garcés, cuyas continuas ausencias de su sede de Tlaxcala impidieron que esta ciudad fungiera efectivamente como centro catedralicio, o de fray Juan de Zumárraga, quien delegó en los franciscanos mucha de la labor religiosa en la capital, Vasco de Quiroga convirtió a Pátzcuaro en una verdadera ciudad episcopal. El proyecto de este obispo era fundar una comunidad donde convivieran indios y españoles en una utopía cristiana. Para llevarlo a cabo, inició la construcción de una soberbia catedral con cinco naves distribuidas como los dedos de una mano para que cada sector de la población tuviera su lugar; después fundó el colegio de San Nicolás con el fin de formar a los sacerdotes de su nueva utopía y el hospital de Santa Marta que albergaría la imagen de la Virgen de la Salud, cuya devoción se extendió a todos los hospitales del territorio fundados a instancias de don Vasco. Su proyecto encontró la oposición de una parte de la nobleza indígena, de los franciscanos de Tzintzuntzan, del virrey Mendoza y de algunos encomenderos. Pero encontró el apoyo de varios españoles y de una parte importante de la nobleza indígena encabezada por Antonio Huitzimengari. El largo episcopado de Quiroga (1537-1565) generó en Pátzcuaro una serie de condi-

ciones que la convirtieron en un modelo de implantación del cristianismo urbano en América.

Un tema central que preocupaba a los prelados era el de la catequesis urbana. En Guadalajara, el obispo franciscano fray Pedro de Ayala insistió en la necesidad de doctrinar a los trabajadores de las minas de Zacatecas y ordenó que el cabildo de dicha ciudad conminara a los clérigos de la parroquia a decir misa y predicar a los indios y los negros en un altar construido fuera de la iglesia. Tales inquietudes no debieron estar ausentes en el resto de las capitales episcopales, pero no tenemos noticias de que esto se hiciera de manera constante.[164]

En el otro extremo estaba la situación a la que se enfrentó el obispo franciscano fray Francisco Toral a su llegada a Mérida en 1562. Desde su arribo tuvo un fuerte enfrentamiento con el provincial de su orden, fray Diego de Landa, quien estaba concluyendo su campaña de extirpación de idolatrías en Maní, y con la ayuda del alcalde mayor Diego Quijada se extendía hacia Sotuta y Hocabá. Toral recibió en Mérida la relación de los hechos por boca de los encomenderos, no muy amigos de los franciscanos ni de Quijada, y para acabar con la situación, comenzó por prohibir la tortura, lo que provocó que Landa renunciara a proseguir con sus investigaciones y que el obispo se hiciera cargo personalmente de ellas. Enseguida Toral enjuició a los caciques que estaban prisioneros en Mérida y después de imponerles penas muy benignas, los dejó en libertad. Además de condenar los métodos de Landa, el nuevo obispo criticó a los religiosos por su escasa preparación en la lengua maya, hizo una visita a su diócesis y escribió una serie de instrucciones sobre la administración sacramental, los testamentos, los bailes y fiestas y las devociones

cristianas, muy semejantes a las que dispusiera en México fray Juan de Zumárraga.[165]

Para organizar la naciente diócesis, Toral, como todos los primeros obispos, se enfrentó a la falta de recursos que le impedían organizar un cabildo catedralicio que sustentara el culto y crear un seminario para la preparación de un clero competente. En sus cartas, el panorama de la cristiandad en Yucatán era desolador: los frailes eran insumisos a su autoridad, los indios seguían siendo idólatras y los españoles eran poco devotos, faltaban a misa a menudo y tenían una moral muy relajada. Al obispo le faltaba el apoyo del gobernador para poder castigar a los incestuosos, amancebados, perjuros y blasfemos, lo que significaba que el provisorato no tenía fuerza ni recursos para cuidar de la moral pública.[166]

Pero ¿qué sucedía en las ciudades o villas menores, aquellas que no eran capitales episcopales? Dos ejemplos pueden ayudar a intuirlo. Entre 1534 y 1536, un clérigo secular llamado Cristóbal de Pedraza llegaba a Compostela, la entonces incipiente capital del reino de Nueva Galicia, con el nombramiento de protector de indios; en ella inició una labor de evangelización concentrando en su casa a varios hijos de caciques indígenas a los que enseñó castellano, a leer y escribir y los rudimentos de la doctrina cristiana. Esos niños comenzaron a enseñar el catecismo a los vecinos indígenas de la villa y de los alrededores. El mismo clérigo predicaba por intérprete, administraba el bautismo e instruía sobre el matrimonio. Además de un retablo con imágenes y de varios libros de liturgia, Pedraza trajo consigo campanas, cálices y vestiduras sagradas. Sin embargo, su labor tuvo muy escasas consecuencias ya que, cinco años después, la rebelión del Mixtón puso en peligro a los habitantes de la villa y finamente muchos se trasladaron a Guadalajara.[167]

Querétaro, en cambio, era alrededor de 1570 un enclave que prometía convertirse en una próspera población. Fundado entre 1545 y 1549 (con otomíes de la provincia de Xilotepec) por un antiguo *pochteca* y cacique otomí bautizado por los franciscanos como Fernando de Tapia; el poblado obtuvo el reconocimiento de las autoridades españolas al mediar el siglo. En las mismas fechas Tapia solicitaba a los franciscanos que fundaran un convento que sería, en adelante, el centro religioso más importante de la región. A su muerte, en 1571, sus propiedades pasaron a su sucesor Diego de Tapia y a su yerno, el español Miguel de Ávalos, quienes siguieron apoyando a los franciscanos, a cuya instancia se fundó en 1607 el monasterio de Santa Clara, donde profesó la única heredera de los Tapia, Luisa del Espíritu Santo. Desde esta villa, los franciscanos se hacían cargo de la administración religiosa de chichimecas, mexicas y tarascos y del casi un centenar de familias españolas que poseían ganados y tierras.[168]

La cristianización fue un proceso que se intensificó a raíz de la hispanización, es decir, de la aceptación de modelos de vida occidental como vestimenta, uso de la escritura latina, escudos de armas, sistemas judiciales, sujeción a las leyes hispánicas, prácticas sociales, etc. Desde el Primer Concilio Provincial Mexicano de 1555, los obispos reunidos estaban conscientes de la necesidad de reforzar las buenas costumbres de los españoles, pues ellos debían ser los modelos de cristiandad para los indios, sobre todo en las ciudades donde la convivencia con ellos era muy intensa. Sin embargo, en las actas conciliares aparecen continuas alusiones a que esto estaba muy lejos de la realidad. Muchos españoles faltaban a misa por estar en sus "haciendas, tratos y mercaderías", comían carne en tiempos de ayuno y no obligaban a sus sir-

vientes y esclavos a cumplir con sus obligaciones religiosas ni estaban atentos a su instrucción. En los templos y en los cementerios se hacían reuniones y representaciones teatrales, se jugaba a los naipes y se danzaba. Pero lo más grave eran las faltas a la moral, los amancebamientos, jurar y blasfemar, comer y beber en exceso, robar y mentir. De todos esos vicios no estaban exentos los clérigos y varias disposiciones conciliares estaban dirigidas a corregir tales comportamientos. Les prohibían andar con mujeres, portar armas, jugar naipes, traficar con mercaderías.[169]

Como veremos a continuación, las villas y las ciudades, que se multiplicaron en la siguiente centuria, se volverían los más importantes centros de hispanización, y sus actividades religiosas tendrían un papel fundamental en el proceso de cristianización de importantes regiones de Nueva España.

[1] Lucas, 14, 23.

[2] Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1986, p. 24.

[3] Ricardo León Alanís, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán (1525-1640)*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás, 1997, pp. 111 y ss.

[4] James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, FCE, 1999, p. 420.

[5] Motolinía, *Historia de los indios…*, trat. I, cap. 13, pp. 54 y ss.

[6] Magnus Lundberg, *Unificación y conflicto: la gestión episcopal de Alonso de Montúfar, OP, arzobispo de México, 1554-1572*, México, El Colegio de Michoacán, 2009, pp. 91 y ss.

[7] Miguel Santos Salinas Ramos, "Evangelizadores en el norte del obispado de Michoacán y los relatos de la llegada del Cristo de la conquista a la villa de San Felipe", en Rafael Castañeda y Rosa Alicia Pérez Luque (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, México, El Colegio de Michoacán / CIESAS, 2015, pp. 119 y ss.

[8] Antonio Rubial García, *La evangelización de Mesoamérica*, México, Conaculta, 2002, pp. 12 y ss.

[9] Wigberto Jiménez Moreno y Salvador Mateos, *El códice Yanhuitlán*, México, El Museo Nacional, 1940, pp. 20 y ss.

[10] Es muy significativo que el de Etla haya sido el único convento dominico que se fundó en las tierras del marquesado del Valle en vida de Cortés. Sobre el tema véase María de los Ángeles Romero Frizzi, *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*, México, CIESAS / Instituto Nacional Indigenista, 1996.

[11] Antonio Rubial, "Fray Diego Velásquez de la Cadena, un eclesiástico cortesano en la Nueva España de fines del siglo XVII", *Anuario de Estudios Hispanoamericanos*, núm. XLVI (1989), pp. 109 y ss.

[12] Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1521-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas / UNAM, 2000, p. 248.

[13] George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1982, pp. 135 y ss.

[14] José María Kobayashi, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México, 1974, pp. 292 y ss.

[15] Solange Alberro, "El imperial colegio de Santa Cruz y las aves de rapiña: una modesta contribución a la microfísica del poder a mediados del siglo XVI", *Historia Mexicana*, vol. 64, núm. 253 (2014), pp. 7 y ss.

[16] *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*, México, Imprenta de José Joaquín Terrazas, 1897, pp. 84 y 157.

[17] Eric Roulet, *L'évangélisation des indiens du Mexique. Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVIe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 130.

[18] Antonio Rubial, *La evangelización...*, pp. 16 y ss.

[19] Stella María González Cicero, *Perspectiva religiosa en Yucatán (1517-1571)*, México, El Colegio de México, 1978, p. 197.

[20] Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1987, pp. 200 y ss.

[21] Diana López Meléndez, *De la colina al valle. Las etapas de construcción monástica en Cuauhtinchan (1527-1593)*, México, Facultad de Filosofía y Letras / UNAM, 2014 (tesina de licenciatura en historia), pp. 26 y ss.

[22] Barry D. Sell (ed.), *Nahua Confraternities in Early Colonial Mexico: The 1552 Nahuatl Ordinances of fray Alonso de Molina, OFM*, con aportaciones de Larissa Taylor y Asuncion Lavrin, Berkeley, Academy of American Franciscan History, 2002, pp. 77 y ss.

[23] *Descripción del arzobispado..., passim.*

[24] Pablo Escalante y Antonio Rubial, "Los pueblos, los conventos y la liturgia", en Pilar Gonzalbo (comp.), *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México / FCE, 2004, vol. I, p. 426.

[25] Ricard, *La conquista...*, pp. 505 y ss. Este autor tiene una lista muy completa de esas publicaciones.

[26] Danièle Dehouve, "La 'Parole des anciens' ou Huehuetlatolli, une trouvaille franciscaine", en Pierre Ragon (ed.), *Nouveaux chrétiens, nouvelles chrétientés dans les Amériques*, París, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2014, pp. 47 y ss.

[27] Ricard, *La conquista...*, apéndice I.

[28] David Eduardo Tavárez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, El Colegio de Michoacán / UABJO / CIESAS / UAM-Iztapalapa, 2012, p. 129.

[29] Francisco Fernández del Castillo, *Libros y libreros del siglo XVI*, México, FCE / AGN, 1982, pp. 4-37.

[30] Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989, p. 23.

[31] Lockhart, *Los nahuas...*, p. 365. Kevin Terraciano, *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*, México, FCE, 2013, pp. 460 y ss.

[32] Burkhart, *The Slippery...*, pp. 29 y ss.

[33] Diego Valadés, *Retórica Cristiana* [Perugia, 1579], introd. y trad. de Tarsicio Herrera, Julio Pimentel, Alfonso Castro Pallares y Esteban Palomera, México, FCE / UNAM, 2003, p. 473.

[34] Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592* [México, 1624], México, Porrúa, 1985, lib. I, cap. 9, p. 44.

[35] Lino Gómez Canedo, *Evangelización y Conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977, pp. 148 y ss.

[36] Escalante y Rubial, "Los pueblos…", pp. 425 y ss.

[37] Valadés, *Retórica…*, pp. 477 y ss.

[38] Motolinía, *Historia…*, trat. I, cap. 15, pp. 67 y ss.

[39] Diego Muñoz, "Descripción de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán (1685)", en Benedict Warren (ed.), *Michoacán en la década de 1580*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2000, p. 115; Grijalva, *Crónica…*, lib. II, cap. 21, p. 222.

[40] María Sten (comp.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM / Conaculta, 2000, pp. 195 y ss.

[41] Patrick Johansson, "El auto *La adoración de los Reyes Magos* en el crisol de la lengua náhuatl", en Rita De Maeseneer, Ingeborg Jongbloet, Lieve Vangehuchten, An Van Hecke y Jasper Vervaeke (eds.), *El Hispanismo Omnipresente. Homenaje a Robert Verdonk*, Bruselas, Amberes, University Press Anwerp / Embajada de España en los Países Bajos, 2009, pp. 459 y ss. Este autor hace un cotejo entre la versión del auto sacramental y la que había sido recopilada por Sahagún en su *Historia.*

[42] Tavárez, *Las guerras…*, p. 380.

[43] Sten (comp.), *El teatro…*, pp. 253 y ss., y 291 y ss.

[44] Roulet, *L'évangélisation…*, pp. 65 y ss.

[45] Ricard, *La conquista...*, pp. 333 y ss.

[46] Roulet, *L'évangélisation…*, p. 67.

[47] Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI Editores, 1977, p. 114.

[48] *Descripción del arzobispado…*, pp. 89 y 144.

[49] Ricard, *La conquista…*, pp. 180 y ss.

[50] Roulet, *L'évangélisation…*, pp. 40 y ss.

[51] Escalante y Rubial, "Los pueblos…", p. 379. Esta práctica fue avalada por las actas del Tercer Concilio Provincial. *Vid.* Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2004, lib. I, tít. VI, inc. III.

[52] Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, edición de Antonio Rubial, México, Conaculta, 1997, vol. I, lib. III, cap. 56, p. 501.

[53] Sarah Cline, "The Spiritual Conquest Reexamined: Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth-Century Mexico", *Hispanic American Historical Review*, vol. LXXIII (1993), pp. 472 y ss.

[54] Escalante y Rubial, "Los pueblos…", p. 380.

[55] Ricard, *La conquista…*, pp. 190 y ss.

[56] Óscar Martiarena, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México, Departamento de Historia-Universidad Iberoamericana, 1999, pp. 45 y ss.

[57] Escalante y Rubial, "Los pueblos…", p. 379.

[58] Valadés, *Retórica…*, p. 502.

[59] AGI, Gob. Audiencia de México, 358-1. Carta del cabildo eclesiástico de Antequera, 3/04/1562, fol. 3 v. *Apud*, Roulet, *L'évangélisation…*, p. 257.

[60] Roulet, *L'évangélisation…*, p. 74.

[61] Ricard, *La conquista…*, pp. 409 y ss.

[62] Lundberg, *Unificación y conflicto…*, p. 101.

[63] *Descripción del arzobispado…*, pp. 62 y 117.

[64] Motolinía, *Historia…*, trat. I, cap. 13, p. 55.

[65] Terraciano, *Los mixtecos…*, p. 475.

[66] Bernardino de Sahagún, *Adiciones. Apéndices a la Postilla y Ejercicio cotidiano*, edición de Arturo J. Anderson, México, UNAM, 1993, p. 139.

[67] Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la tierra firme*, edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Conaculta, 1995, vol. II, cap. XII, p. 128.

[68] Terraciano, *Los mixtecos…*, p. 477.

[69] Adriana Rocher Salas, "Tan lejos y tan cerca. Fiestas, mayas e hispanos en el Yucatán colonial", en Rafael Castañeda y Rosa Alicia Pérez Luque (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, México, El Colegio de Michoacán / CIESAS, 2015, p. 286.

[70] Nelly Sigaut, "Procesión de *Corpus Christi*, la muralla simbólica en un reino de conquista, Valencia y México Tenochtitlan", en Óscar Mazín (ed.), *México en el mundo hispánico*, México, El Colegio de Michoacán, 2000, vol. I, p. 386.

[71] Roulet, *L'évangélisation…*, pp. 245 y ss; Lundberg, *Unificación…*, p. 102.

[72] Durán, *Historia…*, El calendario antiguo, vol. II, pp. 268 y ss.

[73] *Ibid.*, vol. II, p. 242.

[74] *Descripción del arzobispado…*, p. 226.

[75] Mendieta, *Historia…*, vol. II, lib. IV, cap. 14, p. 298; Grijalva, *Crónica…*, lib. I, cap. 23, p. 91; Roulet, *L'évangélisation…*, p. 143.

[76] Mendieta, *Historia…*, vol. II, lib. V, cap. 13, p. 295.

[77] Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco* (compuesta en 1652), edición de José Cornejo Franco, Guadalajara, Font, 1942-1945, vol. II, pp. 14 y ss.

[78] Motolinía, *Historia…*, trat. I, cap. 4, p. 24.

[79] Juan de Torquemada, *De los veintiún libros rituales y Monarquía Indiana* [Sevilla, 1615], edición de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1975-1983, vol. V, lib. XVI, caps. 26 y 28, pp. 298 y ss.

[80] Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique: XVIE-XVIIIe siècle*, París, L'Harmattan, 2003, p. 114.

[81] *Ibid.*, pp. 203 y ss.

[82] Véase en este sentido la descripción que hace fray Juan de Grijalva del diálogo entre fray Antonio de Roa y el ídolo Mola, *Crónica…*, lib. I, cap. 22, p. 90.

[83] Gonzálo Aguirre Beltrán, *Zongolica, encuentro de dioses y santos patronos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986, pp. 60 y s., y 166 y s.

[84] Ragon, *Les saints…*, pp. 78 y ss.

[85] Mendieta, *Historia…*, vol. I, lib. III, cap. 59, pp. 521 y ss.

[86] *Ibid.*, vol. I, lib. III, cap. 56, pp. 501 y s.

[87] Escalante y Rubial, "Los pueblos…", pp. 373 y s.

[88] Mendieta, *Historia…*, vol. I, lib. III, cap. 57, p. 505 y ss; Roulet, *L'évangélisation…*, p. 133.

[89] Miguel León-Portilla, *Fray Bernardino de Sahagún, pionero de la Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1999, pp. 158 y s.

[90] William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, trad. de Oscar Martín, México, El Colegio de México / El Colegio de Michoacán / Secretaría de Gobernación, 1999, vol. II, pp. 404 y ss.

[91] Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2003, pp. 465 y ss.

[92] Burkhart, *The Slippery…*, pp. 40 y ss; Terraciano, *Los mixtecos…*, p. 462.

[93] Motolinía, *Historia…*, trat. I, cap. 15, p. 63.

[94] Jacinto de la Serna, *Manual de Ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, edición de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural, 1953, p. 65.

[95] Terraciano, *Los mixtecos…*, pp. 457 y ss; Lockhart, *Los nahuas…*, pp. 365 y s.

[96] Miguel León-Portilla, "Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 11 (1974), pp. 24 y ss.

[97] Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988, *passim*.

[98] Román Saldaña Oropesa, *Historia de Tlaxcala*, México, Xicotli, 1950, p. 40.

[99] *Descripción del arzobispado…*, pp. 48, 117, 129, 143, 159, 168.

[100] Instrucción de fray Juan de Zumárraga a sus procuradores, México, febrero de 1537, en Mariano Cuevas (ed.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*, México, Porrúa / Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1975, pp. 66 y s.

[101] Roulet, *L'évangélisation…*, pp. 113 y 159.

[102] *Actas del Tercer Concilio Provincial,* lib. II, tít. V, pp. 145 y ss.

[103] Roulet, *L'évangélisation…*, pp. 147 y ss.

[104] *Ibid.,* pp. 135 y s., 232 y s.

[105] *Ibid.,* p. 124 y ss.

[106] *Ibid.,* pp. 220 y ss.

[107] La *Relación* es anónima, pero, con base en una serie de datos, Benedict, Warren ha atribuido su autoría a este fraile que era guardián en el convento de Pátzcuaro en 1541. "Fray Jerónimo de Alcalá: Author of the *Relación de Michoacán*", *The Americas*, vol. XXVII, núm. 3 (1971), pp. 317 y ss.

[108] Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, Barcelona, Herder, 1996, pp. 17 y ss.

[109] Sus juicios fueron publicados en *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Tipografía Guerrero, 1912.

[110] *Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco,* México, Tipografía Guerrero, 1910.

[111] Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, México, FCE, 1988, pp. 180 y ss.

[112] Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquest, Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 77 y ss; Gabriela Solís, *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, México, Miguel Ángel Porrúa / Instituto de Cultura de Yucatán, 2005, pp. 101 y ss.

[113] Terraciano, *Los mixtecos…*, pp. 427 y ss.

[114] Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y Nueva Iglesia de las Indias Occidentales,* México, UNAM / Conaculta / Porrúa / Gobierno del Estado de Oaxaca / Universidad Autónoma de Oaxaca, 1997, cap. XXXIII, pp. 212 y ss.

[115] Tavárez, *Las guerras…*, pp. 107 y ss.

[116] *Ibid.,* p. 118.

[117] Juana Gutiérrez Haces y José Rubén Romero, "A imagen y semejanza, la Roma del nuevo mundo", *Actas del XIV Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 1994, pp. 163 y ss. En una lámina del *Códice Osuna* aparecen los cuatro barrios con la capilla de San José de los Naturales en el centro, junto a una imagen de fray Pedro de Gante.

[118] Torquemada, *De los veintiún libros rituales...*, vol. III, lib. X, cap. 7, p. 357. Este autor insinúa que los franciscanos también construyeron templos para sustituir cultos a antiguos dioses y diosas en Santa Ana Chiauhtempan (para Toci) y en San Juan Bautista Tianguizmanalco (para Telpuchtli).

[119] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición de Joaquín Ramírez C., México, Porrúa 1983, p. 175. Juan Garrido era un conquistador de origen africano que por sus méritos fue liberado de la esclavitud.

[120] *Ibid.*, p. 458.

[121] Francisco Morales, "Santoral franciscano en los barrios indígenas de la ciudad de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 24 (1994), p. 356.

[122] Roulet, *L'évangélisation...*, p. 46.

[123] José María Kobayashi, *La educación...*, pp. 182 y ss.

[124] Sigaut, "Procesión...", pp. 386 y ss.

[125] Juan Bautista, *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, edición y trad. de Luis Reyes García, México, Biblioteca Lorenzo Boturini de la Basílica de Guadalupe / CIESAS, 2001, pp. 155, 189, 191 y 195.

[126] *Actas del Primer Concilio Provincial Mexicano (1555),* en Pilar Martínez (coord.), *Concilios provinciales mexicanos...*, cap. XVIII, pp. 21 y ss.

[127] Juan Bautista, *¿Cómo te confundes?...*, p. 299. Recuérdese que la provincia de los agustinos estaba bajo la advocación del Santísimo Nombre de Jesús y su imagen emblemática era el niño Jesús. En cuanto a la marquesa, quizá, se refiera a la virreina viuda de Velasco, Ana de Castilla.

[128] Motolinía, *Historia...*, trat. I, cap. XIII, p. 56.

[129] Morales, "Santoral...", pp. 366 y ss.

[130] Juan Bautista, *¿Cómo te confundes?...*, p. 185.

[131] *Ibid.*, p. 223.

[132] *Ibid.*, p. 229.

[133] *Ibid.*, p. 197.

[134] *Ibid.*, pp. 275, 301 y 309.

[135] *Idem.*

[136] Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México, 1526-1860*, México, UAM-Azcapotzalco, 1989, pp. 34 y ss.

[137] Juan Bautista, *¿Cómo te confundes?...*, p. 327.

[138] *Ibid.*, p. 271.

[139] Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones del siglo XVI,* México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / Cruz Roja Mexicana, 1990-1991, vol. I, pp. 155 y ss.

[140] Peter Gerhard, *Síntesis e índices de los mandamientos virreinales. 1548-1552,* México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1992, p. 53.

[141] *Actas del Primer Concilio Provincial,* cap. 34, p. 41; Juan Bautista, *¿Cómo te confundes?...,* p. 253.

[142] Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa / Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 23 y ss.

[143] Lundberg, *Unificación...*, pp. 116 y ss.

[144] Juan Bautista, *¿Cómo te confundes?...*, pp. 157 y 325.

[145] *Ibid.*, p. 323.

[146] *Ibid.*, p. 301.

[147] *Ibid.*, p. 315.

[148] *Ibid.*, pp. 325 y 327.

[149] Bazarte, *Las cofradías...*, pp. 42 y s.

[150] Juan Bautista, *¿Cómo te confundes?...*, p. 161. En la *Séptima relación* de Chimalpáhin se da también una fecha muy cercana a esta, 1556. *Vid.* Domingo de San Antón Muñón Chimalpáhin, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, 2 vols., paleografía y trad. de Rafael Tena, México, Conaculta, 1998.

[151] La "información" de 1556 fue publicada por De la Torre y Navarro. *Vid., Testimonios históricos guadalupano*s, edición de Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Alba, México, FCE, 1999, pp. 38-141.

[152] Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1991, p. 124.

[153] Lundberg, *Unificación...*, p. 246.

[154] Juan Bautista, *¿Cómo te confundes?...*, p. 151.

[155] Lundberg, *Unificación...*, p. 248.

[156] Juan Bautista, *¿Cómo te confundes?...*, p. 153.

[157] Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España* [Madrid, 1596; Bruselas, 1634], pról. de Agustín Millares Carlo, México, Academia Mexicana, 1955, lib. I, cap. 47, p. 161; Diego de Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, [México, 1673], edición de Gerardo Sánchez Díaz, Morelia, Balsal Editores, 1989, lib. I, cap. VIII, p. 106.

[158] Juan Sánchez Baquero, *Relación breve del principio y progreso de la provincia de Nueva España de la Compañía de Jesús,* México, Patria, 1945, pp. 114 y ss.

[159] Beatriz Mariscal, "El programa de representación simbólica de los jesuitas en Nueva España", en Enrique Ballón Aguirre (coord.), *De palabras, imágenes y símbolos. Homenaje a José Pascual Buxo*, México, UNAM, 2002, pp. 91-105.

[160] Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, FCE, El Colegio de México, 1999, pp. 87 y ss.

[161] Rodrigo Martínez Baracs, *Convivencias y utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacán", 1521-1580*, México, FCE/INAH / Conaculta, 2005, pp. 297 y ss.

[162] Antonio López de Villaseñor, *Cartilla Vieja de la Nobilísima ciudad de Puebla* (1781), edición de José Mantecón, introducción de Efraín Castro, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 1961, pp. 39 y 155.

[163] Felipe Castro Gutiérrez, *Los tarascos y el imperio español (1600-1740)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2004, p. 22.

[164] José F. Román Gutiérrez, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia, siglo XVI*, Zapopan, El Colegio de Jalisco / INAH / Universidad Autónoma de Zacatecas, 1993, pp. 254 y ss.

[165] González Cicero, *Perspectiva...*, pp. 159 y ss.

[166] Carta de fray Francisco de Toral al rey, Mérida, 15 de abril de 1566; *ibid.,* pp. 213 y ss.

[167] Román, *Sociedad...*, pp. 133 y ss.

[168] Juan Ricardo Jiménez Gómez, *La república de indios en Querétaro 1550-1820*, Querétaro, Instituto de Estudios Constitucionales, 2006, pp. 62 y ss.

[169] *Actas del Primer Concilio Provincial,* caps. 19, 27, 29, 37, 43, 48, 49, 50, 51, 55, 56, 57, pp. 25 y ss.

III. EXPANSIÓN Y CONSOLIDACIÓN DEL CRISTIANISMO (1585-1750)

Durante el gobierno de Felipe II (1556-1598), el imperio español se vio forzado a realizar una serie de adecuaciones en su política europea y a ejercer mayores controles sobre sus territorios americanos. Con un fuerte carácter mesiánico y cruzado que veía a España como la campeona de la ortodoxia católica y como elegida de Dios para luchar contra las fuerzas satánicas, Felipe II se lanzó a una serie de campañas militares, algunas exitosas (como la de Lepanto que le dio el triunfo sobre el islam turco), otras fracasadas (como la que encabezó contra Inglaterra o la que intentó reprimir a los rebeldes calvinistas holandeses). Para sostener los enormes gastos de guerra era necesario aumentar la afluencia de los metales americanos, por lo que un mayor control sobre las Indias era el complemento necesario de la política europea de Felipe II.

Las reformas tributarias eran además justificadas como parte de la defensa de la fe, por lo que, junto con su aplicación, se impulsaron cambios en los sectores eclesiásticos, exigiendo al papado la concesión de mayores privilegios a favor del rey (Regio Patronato) sobre las Iglesias americanas. El sumo pontífice también otorgaba a la Corona española en 1573 la bula de la Santa Cruzada, que le permitía recolectar limosnas entre sus súbditos católicos para sostener la guerra contra el infiel. Dicho documento pontificio concedía a quienes lo adquirían (por módico precio y con una validez de dos

años) exenciones en el ayuno y una serie de indulgencias para vivos o difuntos que podían reducir los días de castigo en el purgatorio. A pesar de la oposición de varios sectores católicos, dado que el tema había sido una de las causas de la ruptura protestante, el rey vio en la bula una forma de aumentar sus ingresos y fortaleció el Consejo de Cruzada, con un comisario general para que la administrara a ambos lados del Atlántico.

Además de nombrar comisarios de cruzada para América, Felipe II transformó el tribunal del Santo Oficio elevándolo al rango de Consejo de Estado y encargándole la persecución de todas aquellas manifestaciones religiosas contrarias a la fe; la persecución de protestantes y criptojudíos y la censura de libros fueron algunas de las actividades con las que se pretendía mantener los dominios imperiales libres de la contaminación de las herejías.

En Nueva España, dicho tribunal se introdujo en 1571 y al año siguiente la Corona promovió la llegada de la Compañía de Jesús, propulsora de una nueva espiritualidad, más flexible y sincrética, que pudo adaptarse fácilmente a las realidades locales; entre estas fechas y el fin de siglo se impulsó la introducción en el territorio de nuevas órdenes, todas dedicadas a la predicación en el ámbito urbano: los descalzos (carmelitas y franciscanos alcantarinos), reformas promovidas por el rey en la península con independencia del papado, y los mercedarios que llegaban procedentes de Guatemala donde se habían establecido desde la etapa anterior.

Las políticas religiosas implementadas por Felipe II sentaron las bases de lo que sería en adelante un tema central del imperio: una fe única sujeta al control de la Iglesia católica, pero bajo las órdenes del monarca hispánico con sede en Castilla y con una injerencia mínima del papado. Estas polí-

ticas continuaron vigentes durante el siglo XVII, durante los gobiernos de los reyes Felipe III, Felipe IV y Carlos II, periodo en el que se acentuó la decadencia económica y la venalidad de los funcionarios. Para paliar la crisis que se vivía en este periodo, hubo varios intentos por reformar el aparato estatal con base en la ética cristiana, aunque muy poco se logró. Las guerras constantes, la corrupción del aparato administrativo, la indiferencia de la nobleza y la imposibilidad de fijar los metales americanos a una economía sin perspectivas a futuro, fueron algunos de los factores que llevaron al imperio a su crítica situación.

Con la llegada al poder a partir de 1700 de la dinastía borbónica, emparentada con los reyes de Francia, se impuso una política que pretendía gobernar el imperio de manera más "racional", limitando la intromisión de aquellas entidades corporativas que tenían hasta entonces injerencia en la toma de decisiones. Tales mecanismos de control intentaban minar las bases de las autonomías regionales imponiendo un sistema uniformador, lo que llevó a romper con la tradicional política de los monarcas de la casa de Austria, cuyos fundamentos jurídicos tendían a respetar esas autonomías. Con esta base fueron reestructuradas también las relaciones entre la metrópoli y los reinos que formaban el imperio. Aunque la llegada de los borbones fue vista en Nueva España con esperanzas, al paso del tiempo sus habitantes se dieron cuenta de que la nueva situación política no les iba a ser favorable.

Desde Felipe II hasta Felipe V, una parte importante de las políticas implementadas por el Estado llevaban implícito el sello religioso inspirado en el movimiento denominado Contrarreforma, que había aparecido en Europa a raíz de la reforma protestante. Dicho proyecto proponía una religiosidad centrada en la liturgia de la fiesta (acompañada de pro-

cesiones, altares efímeros, arcos triunfales y música), se insistía en la necesidad de las devociones (como el rosario y las oraciones por las ánimas del purgatorio) y sobre todo se ponía especial atención en el culto a las imágenes y las reliquias de los santos y en las manifestaciones milagrosas que generaban santuarios de peregrinación. Las nuevas tendencias religiosas quedaron fijadas en las actas del ya mencionado Concilio de Trento (1545-1563), que abogó por una mejor preparación del clero secular, por el control de los obispos sobre las parroquias mediante visitas pastorales, y por la publicación de catecismos para la instrucción de las masas. La Contrarreforma no sólo afectó la religiosidad; también influyó en todas las formas de expresión filosófica, literaria y artística y fue totalmente apoyada por la monarquía y sus ministros, que pensaban que España y sus reinos dependientes debían oponerse a todo aquello que atentara contra la ortodoxia, sostenida por la monarquía y la Iglesia católicas.

III.1. La Nueva España, un territorio complejo y diverso

Todos esos cambios afectaron a la Nueva España, que vivió a lo largo de los siglos XVII y XVIII un periodo de auge y profundas transformaciones en su territorio, lo cual influyó en el proceso cristianizador. Uno de los cambios más importantes desde mediados del siglo XVI fue la instauración de un nuevo tipo de conquista que se realizó ya no sobre pueblos de agricultores como los de Mesoamérica, sino sobre indios nómadas o semisedentarios. En 1541 una rebelión de chichimecas asoló Nueva Galicia, reino fronterizo de Nueva España creado en 1533, y mostró la dificultad de someter a esos grupos al orden español. Cinco años después unos explora-

dores encontraron ricos filones de plata en Zacatecas, lo que desató el arribo masivo de mineros, colonos, mercaderes y esclavos. El paso de caravanas formadas por blancos, indígenas y negros, que iban acompañadas con recuas de mulas portando los abastos para el naciente real de minas provocó ataques de los nómadas, que pronto también afectaron a los poblados fronterizos. Entre 1550 y 1600 la Gran Chichimeca, zona que se extendía al norte de los ríos Lerma y Santiago, se convirtió en una tierra de violencia.

Para proteger las caravanas, se crearon una serie de fuertes o "presidios" y de villas defensivas, donde había guarniciones militares que protegían a las caravanas a lo largo de la ruta de la plata. Así nacieron San Miguel (1555), San Felipe (1561), Celaya (1571), Zamora (1574), León (1576) y Salamanca (1603) en el Bajío y Aguascalientes (1575) y Saltillo (1577) más al norte. Junto a esas fortalezas, algunos encomenderos, colonos y contingentes armados de mestizos e indios (pagados por la Corona y dirigidos por capitanes de origen mestizo u otomí) se dedicaron a recorrer la zona y a perseguir a los chichimecas que asolaban los caminos matando y robando a los viandantes.

A pesar de su relativa efectividad, esos contingentes armados provocaban mayores brotes de violencia, pues capturaban indios "rebeldes" y los vendían como esclavos para las minas. Aunque esa actividad fue declarada injustificable por varias juntas de teólogos reunidas por el virrey en la capital, la venta de esclavos era un complemento necesario de los bajos salarios que recibían las milicias, lo que hacía difícil la extirpación de esas prácticas. Tal situación movió al virrey marqués de Villamanrique a cambiar de táctica. A partir de 1585, por medio de capitanes fieles al rey, como el mestizo Miguel Caldera, se pactó la paz con los jefes de cada tribu, a

quienes se obsequió con ropa y comida. Más tarde, en la época del virrey Luis de Velasco el joven, se fomentó la fundación de colonias de tlaxcaltecas como núcleos para lograr la aculturación de los nómadas. Para 1600 la zona chichimeca ya estaba pacificada, se le conocería en adelante como El Bajío y las caravanas pudieron transitar libremente por una ruta a la que se llamaría el camino de la plata o la ruta de "Tierra adentro".

Mientras la guerra chichimeca estaba en pleno auge, la Corona fomentaba la colonización de las regiones más norteñas en las que se descubrían nuevas vetas argentíferas (Topia, Santa Bárbara, Indehé, Parral, Sombrerete). Con tal fin creó otros tres "reinos" en el norte y nombró para ellos gobernadores que funcionaban como empresarios encargados de expandir el territorio, descubrir nuevos yacimientos mineros, llevar ganado, fundar villas, pueblos y misiones, todo lo cual significaba colonizar. Capitanes como Francisco de Ibarra, Luis de Carvajal y Juan de Oñate, forjaron los reinos de Nueva Vizcaya (1562), Nuevo León (1580) y Nuevo México (1598) y fundaron sus capitales en Durango (1563), Monterrey (1596) y Santa Fe (1610), focos de atracción para indios otomíes, purépechas y nahuas, mestizos, mulatos y criollos que llegaban del centro del país. Como veremos, una parte importante de esa colonización también estuvo a cargo de los misioneros franciscanos y jesuitas y para su control fue creado en 1620 el obispado de Durango, mutilando parte del territorio que antes pertenecía a la diócesis de Guadalajara.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII ese lejano norte casi despoblado, cuya penetración se basaba en misiones, reales de minas y presidios sería un territorio continuamente amenazado por los ataques de yumas, seris, apaches y comanches. Sin embargo, la expansión territorial hacia esas regiones se-

guía siendo un tema prioritario de las políticas imperiales y los viejos y nuevos descubrimientos argentíferos (como Álamos, Cerralvo, Chihuahua y Santa Eulalia), continuaban funcionando como enclaves de la penetración española y como focos de atracción de indios otomíes, purépechas y tlaxcaltecas, así como de mestizos, mulatos y criollos que llegaban del centro.

En dicha expansión, y en el sometimiento de las poblaciones indígenas, siguieron siendo importantes colaboradores los misioneros (ahora reforzados por los franciscanos de los colegios de Propaganda Fide), los militares y los colonos. La explotación ejercida por estos sectores, unida a las exigencias morales de los sacerdotes y a la ruptura de los vínculos y tradiciones ancestrales que impuso el cristianismo, continuaron siendo motivo de descontento, lo cual desató continuas rebeliones indígenas que acabaron con la vida de los misioneros y fueron reprimidas brutalmente.

Para fortalecer la frontera y defenderse de los ataques de los nativos, se crearon también nuevas gobernaciones que, como sucedía desde el siglo XVI, tenían por finalidad la colonización del territorio, la explotación de los recursos minerales y la expansión misionera. A fines del siglo XVII, los avances franceses en Luisiana hicieron necesaria la creación de una nueva gobernación en Coahuila y Texas (1687) para afianzar la colonización en la región. Dos años después, en 1689, se fundaba la villa de Monclova para consolidar el proceso. En 1722, se separaba Texas de Coahuila fundando la gobernación de Nuevas Filipinas con un presidio militar en San Antonio de Valero y varias misiones franciscanas; 10 años después, en 1732, se creaba la gobernación de Sonora y Sinaloa, independiente de Nueva Vizcaya, y en 1746 se establecía

el reino del Nuevo Santander en Tamaulipas, dos años antes que se iniciara su conquista militar.

A la par que se daba esta integración del lejano norte a la economía y la sociedad novohispanas, el sureste se iba desligando de esas políticas centralizadoras. Salvo Oaxaca, zona de expansión de los intereses poblanos, que como veremos mantuvo una dependencia absoluta del centro del virreinato, el resto de los territorios sureños vivió en adelante una gran autonomía. Ésta se inició en Guatemala (que incluía a Chiapas) desde 1543 (al crearse la audiencia de los confines) y se reafirmó en 1609 con la formación en ella de una capitanía general. En Yucatán, fue nombrado en 1565 un gobernador autónomo del virrey, aunque en materia de justicia dependiera de la Audiencia de México con sede en la capital del virreinato. La dificultad de acceder a la península por tierra y sus fuertes nexos con el Caribe propiciaron también ese distanciamiento. Sus ciudades (Campeche, Mérida y Valladolid) concentraban a la escasa población blanca, laica y eclesiástica, que se beneficiaba de la explotación de los recursos materiales (como una planta tintórea llamada palo de Brasil), y de la mano de obra y el tributo de las comunidades mayas con un sistema de encomienda que ya había desaparecido en el resto del territorio.

Entre la gobernación de Yucatán y la capitanía general de Guatemala, zonas colonizadas por los españoles desde el siglo XVI, había una extensa región selvática que se denominaba el Petén. A pesar de los intentos de penetración militar (la conquista de Tayasal en 1697) y de algunos emplazamientos misioneros de franciscanos y dominicos llegados desde Mérida y Guatemala, éste aún seguía siendo en el siglo XVIII un territorio donde varios grupos mayances vivían fuera del do-

minio español y donde se refugiaban aquellos que escapaban de la explotación o que eran perseguidos por la justicia.

En paralelo al proceso de expansión hacia el norte y al de alejamiento del sureste, en la antigua Mesoamérica se dieron profundos cambios a lo largo de estos siglos que afectaron el proceso cristianizador. Uno de los más notables, a partir de 1570, fue la acelerada disminución de la población indígena, causada por las epidemias, los trabajos forzados y la emigración al norte, lo cual propició una transformación en el orden social de los pueblos aborígenes y de su inserción en el cristianismo. En ellos, la consolidación de los cabildos, que comenzaron a ser dominados por nuevos sectores de macehuales enriquecidos por el comercio, desplazó a la antigua nobleza de linaje que había colaborado con los frailes y encomenderos en la etapa anterior en la implantación del régimen español.

Ante la disminución de los indígenas (y de sus tributos), la Corona comenzó a implementar entre 1599 y 1605 nuevas congregaciones que hicieron desaparecer muchos pequeños poblados que fueron incorporados a sus cabeceras, por lo que éstas sólo se quedaron con unas pocas visitas. Aunque el programa no tuvo el éxito esperado, la movilización de más de 250 000 personas causó mortandad y abandono de tierras. Con esa reestructuración espacial, se cambió la fisonomía rural de algunas regiones del territorio mesoamericano y aumentaron los controles.

Estas concentraciones se afianzaron gracias a que las comunidades aceptaron adoptar la estructura del cabildo, organismo que regulaba, desde 1540, las obras públicas, los mercados, el suministro de agua y la distribución de las parcelas comunales; además, se hacían cargo de las cajas de comunidad (recién creadas para financiar los gastos del pueblo) y de

la administración de justicia, y representaban a los pueblos legalmente ante las autoridades españolas contra abusos y usurpaciones.

Los cabildos indígenas adaptaron las estructuras políticas ancestrales y se constituían por elección de los ancianos; sus cargos eran anuales y recibían la ratificación del virrey, representada por la entrega de una vara de justicia. Junto con los cabildos surgió un nuevo cargo, el de gobernador, que recayó en personas distintas a los caciques o tlatoque de la antigua nobleza indígena. Con el sistema electivo en la designación del gobernador, que era ratificado por el virrey, se rompía el método de sucesión dentro de un linaje y desaparecían los vínculos del mundo prehispánico que habían sobrevivido. Además de perder el poder político, la nobleza indígena se vio privada de las rentas y de los servicios gratuitos que recibían de las comunidades, y sus tierras fueron entregadas a los campesinos que se las trabajaban.

Con estas reformas muchos indígenas tuvieron acceso directo a una parcela de la comunidad, rompieron el lazo de dependencia con sus señores naturales y aumentó el número de comuneros. La comunidad indígena, con sus tierras e instituciones, se consolidó en esta etapa, siendo las cofradías, como veremos, un factor fundamental de dicho proceso. Como parte de esas políticas hacia las poblaciones aborígenes se creó, en 1592, el juzgado general de Indios, un tribunal dependiente de la audiencia y financiado por ellos mismos que les daría asistencia jurídica.

Aunque supeditada al centro en muchos aspectos, Oaxaca constituía un área peculiar de esa Nueva España. Su población era mayoritariamente indígena y el escaso mestizaje se concentraba, al igual que los pocos españoles y criollos, en Antequera, la capital episcopal, en las villas de San Ildefonso

en la zona mije, Etla y Nejapa (entre mijes, zapotecos, chontales y nahuas) y Tehuantepec, donde habitaban también muchos afrodescendientes. A diferencia del centro y del norte del reino, en ella no había grandes haciendas ni centros mineros, por lo que su desarrollo económico dependía totalmente de Puebla, desde donde se controlaba el mercado y la producción de lanas y de la grana cochinilla, tinte extraído de un animalillo parásito del nopal que se exportaba a Europa. Sin embargo, a partir de la primera mitad del siglo XVIII su economía comenzó a ser controlada por el consulado de la ciudad de México, el cual, por medio del cabildo de Antequera y de los alcaldes mayores de los pueblos indígenas, monopolizó el comercio de la grana, en perjuicio de los intereses poblanos, que se vieron sumamente afectados con tales políticas.

Al igual que en todo el territorio, los pueblos indígenas de Oaxaca estaban sujetos a un régimen corporativo que tenía a su cabeza un cabildo, conformado por una élite que controlaba las cofradías, que organizaban las fiestas religiosas, la distribución de tierras y aguas y el comercio de la grana. Este grupo, conocido como "los caciques", representaba a los campesinos, pero también se beneficiaba de su explotación y tenía fuertes vínculos con las autoridades civiles, con los mercaderes del centro y con los religiosos dominicos que seguían administrando muchas de las doctrinas de la región. Las peculiaridades de Oaxaca, la explotación de su población y la fuerte presencia indígena ocasionaron una continua resistencia, que derivó en ocasiones en violenta rebelión contra la dominación española, lo cual afectó también la percepción que sus comunidades tenían del cristianismo.

En todo el territorio central, incluida Oaxaca, los virreyes fortalecieron su control gracias a unos funcionarios nombra-

dos por ellos, los alcaldes mayores y corregidores, encargados de cobrar los tributos y administrar justicia. Estos oficiales habían sido creados originalmente para gobernar en los pueblos del rey y extendieron sus funciones a todos los pobladores indígenas. Aliado con los mercaderes, este nuevo grupo de funcionarios comenzó a explotar los recursos de las comunidades en lugar de los encomenderos.

Las cabeceras de las alcaldías mayores y los corregimientos se situaron en poblaciones indígenas con mayores recursos. Algunas de ellas y otros poblados, que se encontraban cerca de las capitales españolas, comenzaron a ser focos de atracción para mestizos, mulatos y criollos que se asentaron en sus cascos urbanos y adquirieron tierras en sus alrededores. Aunque desde el punto de vista jurídico eran considerados como poblados indígenas (pues su cabildo lo era), muchas de ellas comenzaban a adquirir la fisonomía de las denominadas "villas de españoles" y 10 incluso obtuvieron del rey el título de ciudad y un escudo de armas. En esta situación de mestizaje estaban Tlaxcala, Cholula, Tehuacán, Izúcar, Huejotzingo y Tepeaca en la diócesis de Puebla; Texcoco, Tacuba, Xochimilco, Chalco, Cuernavaca, Cuautla y Toluca en el arzobispado de México: y Pátzcuaro, Acámbaro y Yuririapúndaro en Michoacán. Ese mismo carácter mestizo comenzaron a tener algunos centros mineros como Taxco y Pachuca y varias prósperas villas agrícolas "españolas" como Atlixco y Papantla.

Junto a ellas estaban, además, los antiguos presidios del Bajío, que a lo largo del siglo XVII comenzaron a desarrollarse como ciudades de mestizaje. Querétaro se convertiría en un centro neurálgico de conexión entre la ciudad de México, el Bajío y el real minero de San Luis Potosí, que se poblaría con la llegada de emigrantes indígenas y mestizos provenientes

de "Mesoamérica". Guanajuato, Celaya, San Miguel, León, Salamanca, Salvatierra, San Felipe, Zamora y Aguascalientes estarían en una situación parecida gracias al gran desarrollo agropecuario del Bajío. Este crecimiento duplicó el territorio y las rentas decimales del obispado de Michoacán. Aunque con una urbanización más escasa, ese proceso de crecimiento también se estaba dando en el vecino reino de Nueva Galicia, donde Guadalajara y Zacatecas se desarrollaban como focos de explotación de los recursos ganaderos y mineros. Igualmente en ese momento se daba una importante expansión hacia los Altos de Jalisco alrededor de la población de San Juan de los Lagos. En esa región se comenzaría a conformar una economía que sería característica del norte y que asociaría la minería con las grandes haciendas ganaderas (abastecedoras de cueros, carne y sebo para la iluminación de los socavones), y con las villas productoras de insumos agrícolas, como Jerez y Fresnillo.

Para 1700, la imposición de las políticas nacidas en el ámbito urbano de la antigua Mesoamérica abarcará también el lejano norte, que se iba integrando al centro en este periodo, y con ello a los modelos generados en sus capitales. Villas como Tepic, Culiacán, Álamos, Parral, Sombrerete, Chihuahua, Parras, Saltillo, Monclova y Linares y las cuatro capitales de los reinos norteños, Santa Fe, Monterrey, Monclova y Durango entrarían a formar parte de ese mundo urbano, con sus bases eclesiásticas y sus proyectos cristianizadores.

Los profundos cambios que afectaron los ámbitos rurales y urbanos de esos territorios habían roto con el esquema tradicional que concebía a la sociedad novohispana conformada por dos repúblicas independientes y separadas, una de españoles y otra de indios. En muchas de sus regiones se habían

afianzado nuevos grupos desarraigados, muchos de ellos formados por emigrantes, como los mestizos y los mulatos, los indios colonizadores tlaxcaltecas, otomíes y nahuas, los esclavos africanos y asiáticos, los españoles (que continuaron llegando desde una Castilla empobrecida) y los criollos. Con todo, en 1700 esos sectores seguían siendo minoritarios frente a una población indígena que después de la crisis poblacional del siglo XVI se iba recuperando y constituía aún 80% de la población. A todos esos sectores iba dirigida la cristianización ejercida desde una Iglesia que también estaba experimentando profundas transformaciones.

III.2. Las nuevas estructuras de la Iglesia y sus redes institucionales

A lo largo de los siglos XVII y XVIII (entre el tercero y el cuarto concilios provinciales), la Corona estuvo muy interesada en fortalecer las instituciones eclesiásticas, pues eran parte fundamental de las estructuras de poder y de dominio sobre sus territorios de ultramar. A partir de la segunda mitad del siglo XVI se puso especial atención en incrementar la autoridad de los obispos, quienes, gracias a las concesiones dadas por el papa en el Regio Patronato indiano, estaban subordinados directamente al rey. Aprovechando las disposiciones del Concilio de Trento, que otorgaban a la figura episcopal una gran preeminencia sobre todos los sectores eclesiásticos, la Corona favoreció e impulsó la consolidación de dichas estructuras diocesanas.[1]

Uno de los proyectos que más interesaba a los obispos novohispanos era fortalecer la secretaría de cámara y el provisorato, tribunal eclesiástico que se encargaba de los casos de idolatrías entre los indios, de dirimir los conflictos resultan-

tes de las causas matrimoniales, de castigar los escándalos públicos referentes a la moral y de juzgar delitos civiles y criminales en los que estuvieran implicados clérigos.[2]

Los obispos y sus provisoratos tuvieron como una de sus principales funciones la elevación del nivel intelectual y moral del clero secular y en algunas diócesis se promovieron a principios del siglo XVIII academias y conferencias para clérigos. Pero sobre todo en ello tuvieron un papel importante los seminarios conciliares, propuestos desde el Concilio de Trento, que comenzaron a fundarse en la mayoría de las diócesis de Nueva España entre 1640 y 1750. De ellos, de los colegios jesuitas y de la universidad saldrían los sacerdotes que ocuparían las parroquias, pues comenzó a limitarse la concesión de curatos sólo a aquellos que tenían, a lo menos, un grado de bachiller en artes. Muy pronto, con el apoyo episcopal, desde tiempos del visitador Palafox hasta el gobierno de fray Payo de Ribera, el cabildo de la catedral de México pudo tomar el control sobre la universidad que, como vimos, era el principal centro de formación de sacerdotes seculares en el reino. Con todo, sería erróneo pensar que todos los ministros que ejercían la labor pastoral habían leído la *Summa Theologica* y tenían sólidas bases filosóficas; la preparación en teología moral y en casos de conciencia continuó siendo el único nivel de estudios alcanzado por la mayoría de los sacerdotes. Es muy sintomático, además, que desde fines del siglo XVII la facultad de cánones haya superado a la de teología como la más solicitada por los clérigos, pues ésta les daba mayores opciones para ocupar puestos burocráticos en los aparatos eclesiásticos como el provisorato o el juzgado de capellanías, mejor remunerados que la mayoría de los curatos rurales.

Junto a la preparación intelectual, también el episcopado de esta época se preocupó por mejorar las condiciones mate-

riales de sus sacerdotes, muchos de los cuales vivían de capellanías (que como vimos eran rentas provenientes de un capital fijo o de una tierra que obligaban a quien las recibía a decir misas por el alma de su benefactor). Para la mejor administración de esos bienes testamentarios, los obispos organizaron en cada diócesis juzgados de testamentos, capellanías y obras pías, órganos encargados de dirimir las disputas que se suscitaban cuando dichos beneficios quedaban vacantes y de organizar la distribución de esos recursos entre los clérigos particulares.

Toda esta labor se hizo efectiva gracias a que el episcopado contó con la colaboración de los miembros de los cabildos catedralicios, a los cuales supieron ganarse haciéndolos partícipes de sus proyectos. Personajes de estos cuerpos colaboraron, por ejemplo, en la consolidación del provisorato o tribunal eclesiástico, en la distribución de los juzgados que lo representarían en el territorio diocesano y en la designación de los jueces encargados de ellos. Fueron también los miembros de los cabildos quienes intervinieron en los exámenes de oposición y en la designación de los curas que ocuparían las parroquias en manos de seculares, por lo que se convirtieron en grandes promotores del clero diocesano.

A ellos también se debió el mejoramiento de los mecanismos de cobro y distribución de los diezmos, los cuales aumentaron gracias al hecho de que las órdenes religiosas comenzaron a pagar dicha contribución sobre la producción de sus huertas y heredades. Con la afluencia de estos ingresos los obispos y los cabildos pudieron tener los recursos suficientes para poner en marcha sus proyectos.

Además de los cabildos, los miembros del clero secular tuvieron una activa participación en la religiosidad urbana de este periodo por medio de otras dos corporaciones: las con-

gregaciones de Guadalupe y el oratorio de San Felipe Neri. Este instituto reunió a aquellos sacerdotes seculares que buscaban una vida religiosa comunitaria dedicada a la oración, la predicación y la conversión de las almas pecadoras. Aunque no era una orden religiosa y, de hecho, hasta fines del siglo XVII no tuvo casas para albergar a sus miembros, sus actividades y su espiritualidad se asemejaban mucho a las de los regulares; a lo largo del siglo XVIII los filipenses llegaron a tener casas en las principales ciudades del virreinato, apoyados por los obispos, convirtiéndose en una institución con una fuerte presencia social en Nueva España ya que sus miembros actuaban en el provisorato, la universidad, el cabildo catedral y el tribunal de cruzada.

A partir de entonces, las políticas religiosas generadas en las capitales episcopales terminarán por imponerse y con ello el predominio de los obispos y del clero secular sobre la religiosidad, tanto urbana como rural. Esto no significó que las órdenes religiosas vieran debilitada su influencia en los ámbitos urbanos de Nueva España, todo lo contrario. Gracias a la riqueza que seguían acumulando, sus templos, colegios y hospitales desplegaron un inusitado aparato visual, una extraordinaria promoción de devociones y el fortalecimiento de sus cofradías, órdenes terceras y congregaciones, lo cual consolidaría su influencia entre los seglares urbanos. Este proceso se difundió también con la multiplicación de las fundaciones mendicantes en las ciudades importantes pero no episcopales, como Zacatecas, San Luis, Pátzcuaro o Querétaro, y en las urbes menores como Toluca, Atlixco, Celaya y Salamanca (mapa 2, p. 392).

Un papel fundamental en este aspecto fue desarrollado por los colegios de los jesuitas, que extendieron su influencia en todo el territorio novohispano, adquirieron importantes pro-

piedades agrícolas e influyeron poderosamente en la vida social, política y religiosa del virreinato. En el periodo que nos ocupa, la Compañía de Jesús fundó colegios de primeras letras en Parral, Chihuahua y Celaya, de gramática latina en Ciudad Real (Chiapas) y Campeche y de artes en Guanajuato y León. Mientras tanto, sus fundaciones en las capitales episcopales de la época anterior seguían prosperando. Desde esos colegios los jesuitas promovieron sus devociones y sus santos, la participación en los ejercicios espirituales realizados en sus casas de ejercicios, un gran amor a su instituto y las actividades benéficas y religiosas de sus congregaciones para seglares. Desde los templos anexos a sus colegios, en el confesionario y el púlpito, los miembros de la Compañía se convirtieron en árbitros y rectores de la conciencia y la opinión pública. Su predicación y dirección espiritual abarcó también las calles y las plazas, las cárceles, los hospitales, los conventos de monjas y los recogimientos de mujeres.

Un tema central de las políticas eclesiásticas de la Corona que se aplicaron en América y afectaron al proceso cristianizador fue sin duda el de las tensas relaciones entre los dos sectores de la Iglesia. Franciscanos, dominicos y agustinos, que desde el siglo XVI se hacían cargo de la mayor parte de las doctrinas en pueblos de indios, comenzaron a ver limitados sus privilegios y a ser conminados a sujetarse a los dictámenes de los obispos, aunque la actitud ambigua de la Corona provocó que el proceso no fuera tan inmediato. De hecho, entre 1551 y 1607 se consolidaba la expansión territorial de los mendicantes, lo que propició la creación de ocho nuevas provincias religiosas de las tres órdenes evangelizadoras.

En contraste, en el ámbito urbano, los obispos consiguieron someter a su jurisdicción la mayor parte de los conventos de religiosas, nacidos de la necesidad de dar cabida a una

población femenina española sin acceso al matrimonio cada vez más numerosa en las ciudades; a pesar de ello, franciscanos y dominicos lograron que las monjas de sus respectivas órdenes quedaran bajo su protección. En esa política de conversión de las capitales en centros de dominio episcopal se insertó el apoyo que dieron en un principio los obispos a las fundaciones jesuitas, carmelitas, mercedarias, hospitalarias y descalzas en sus ciudades para contrarrestar la presencia de los primeros mendicantes.

A lo largo del siglo XVII, y paralelo al dominio que los obispos iban consiguiendo en las capitales, obtenían también importantes avances en la imposición de su autoridad en sus territorios diocesanos, con el apoyo de la Corona. El proceso se había iniciado con el arzobispo Pedro Moya de Contreras, quien convocó el Tercer Concilio Provincial Mexicano en 1585, aunque sus actas sólo fueron autorizadas, y por lo tanto se hicieron efectivas, a partir de 1622. En dicha asamblea se cristalizaron los anhelos de una nueva Iglesia centrada en las ciudades y en la atención de las poblaciones urbanas, pero también se ponían las bases para imponerse en el ámbito rural indígena. A partir de entonces se daba a los obispos la preeminencia en la administración religiosa de todos los sectores de la población. Tales hechos marcaron el principio de una nueva etapa en la historia eclesiástica novohispana.[3] Dicha imposición se dio en tres grandes líneas: la sujeción de los curas regulares a la autoridad episcopal; la secularización o el traspaso de curatos en manos de los religiosos al clero secular; y la multiplicación de parroquias al cuidado de dichos clérigos.

En el primer rubro, y a pesar de 50 años de oposición (1585-1635), a lo largo del siglo XVII los obispos consiguieron que los religiosos se sometieran a los exámenes de lengua y

doctrina y que solicitaran de los prelados la canónica institución, es decir, la autorización para fungir como curas. Pero sobre todo, los frailes se vieron forzados a aceptar ser visitados en sus curatos por los obispos o sus delegados. Así, a lo largo de los siglos XVII y XVIII varios obispos realizaron visitas pastorales en sus diócesis, durante las cuales se inspeccionaban las sacristías, los libros de registro de bautizos y matrimonios, los cobros por derechos parroquiales, el funcionamiento de las cofradías y el buen comportamiento de los curas, además de administrar el sacramento de la confirmación. Por medio de clérigos intérpretes que los acompañaban, los obispos escuchaban las quejas de los indios. Estas visitas dieron a los obispos una perspectiva más amplia sobre el territorio que la que tenían los virreyes, pero también fueron ocasión de continuos roces con los frailes que se mostraron muy reticentes a aceptar tales controles.

Pero quizá el más duro golpe para los religiosos fue el nombramiento de jueces eclesiásticos del clero secular que dependerían del provisorato episcopal y se encargarían de colaborar con los obispos como informantes, intermediarios y promotores de sus políticas. Con ello se les quitaba a los religiosos la posibilidad de intervenir en asuntos tan importantes como las causas matrimoniales, los permisos para realizar procesiones públicas o la supervisión de las rentas y de los nombramientos de mayordomos de las cofradías. A pesar de las quejas de los frailes, con estos jueces los obispos ejercieron mayores controles sobre las parroquias regulares.

Con la llegada de Felipe V al trono de España, las órdenes regulares vieron limitados muchos de sus privilegios: se les retiró la mayor parte de las limosnas que recibían de la Real Hacienda, se les prohibió hacer nuevas fundaciones e intervenir en la redacción de testamentos e incluso se les obligó a

reducir la entrada de jóvenes en sus noviciados por 10 años. Al mismo tiempo, la Corona borbónica impulsaba varias congregaciones religiosas reformadas, como los oratorianos y la compañía de María, y fortalecía los colegios apostólicos de Propaganda Fide. Estos últimos, creados desde finales del siglo anterior (1682) para la formación de misioneros franciscanos enviados a las fronteras, fueron también piezas claves en la consolidación religiosa de los ámbitos urbanos y rurales donde tuvieron fundaciones: Querétaro, Zacatecas, Guatemala, Pachuca y México. Su presencia y la de los jesuitas, junto con la intensificación de los contactos culturales entre España, Francia e Italia, incidió en la manera como se implementaron y difundieron entre los sectores laicos americanos nuevas prácticas y devociones cristianas provenientes de esos países.

En una segunda línea, el episcopado del siglo XVII siguió insistiendo en la necesidad de que los curatos de religiosos pasaran a los seculares y que los frailes se concentraran en sus conventos urbanos. Dicho proceso se inició con la llegada a Nueva España de Juan de Palafox y Mendoza como obispo de Puebla y visitador del reino, y con el traspaso a clérigos diocesanos de 36 curatos indígenas en la diócesis poblana que habían administrado los mendicantes desde el siglo XVI. Con esta secularización se solucionaba además la falta de empleos que aquejaba al clero diocesano, pues con la medida se daban beneficios a 150 sacerdotes.

El traspaso no fue un proceso fácil; entre los frailes y los curas diocesanos que ocuparon las sedes confiscadas mediaron golpes, quejas, arcabuces, amenazas y mucho odio. En algunos lugares, los religiosos se llevaron las imágenes de sus templos y presionaron a los caciques indígenas de las comunidades para que se quejaran ante el rey. Los provinciales

mendicantes escribieron memoriales y cartas solicitando que las parroquias les fuesen devueltas, pero nada consiguieron y sólo pudieron mantener con muchas dificultades sus conventos, pues no sólo se vieron privados de las obvenciones parroquiales, sino también de sus cofradías anexas. No es difícil intuir los efectos que esos pleitos debieron tener sobre la conciencia cristiana de los fieles.

Tras una breve estancia en la capital, donde ocupó el cargo de arzobispo virrey, Palafox se enfrentó en Puebla con un nuevo conflicto, ahora con los jesuitas, debido al cobro de los diezmos de sus haciendas. Desde unas décadas atrás los obispos americanos habían señalado que, con el incremento de las haciendas y las huertas en manos de las comunidades religiosas y los colegios jesuíticos, se habían reducido los ingresos de las catedrales, pues tales bienes, al pasar de los seglares a las instituciones eclesiásticas, dejaban de pagar el diezmo. Después de una fuerte confrontación con la Compañía de Jesús, el obispo Palafox consiguió que la exención del pago de diezmos que tenían las haciendas de los religiosos fuera revocada por una real cédula de 1655; los jesuitas lograron un trato preferencial y solo pagarían una tercera parte, pero con esos ingresos no sólo aumentaron los recursos episcopales (con lo cual los edificios catedralicios se terminaron en este periodo), sino que también se dio a los obispos mayor autoridad sobre el proceso cristianizador.

Las disputas entre ambos cleros llegaron a ser tan críticas que se habló de la necesidad de celebrar un concilio provincial en 1662, pero la propuesta no encontró eco en los ámbitos burocráticos de la península, interesados en mantener las pugnas como un medio de control y de equilibrio. Ambos conflictos entre el episcopado y los religiosos, el de la parroquias y el de los diezmos, seguirían afectando por algún

tiempo a la Iglesia novohispana. Por un lado, la medida secularizadora de Palafox, que no tenía precedentes, ocasionó una fuerte reacción en los obispados de Oaxaca, Yucatán, Nueva Galicia y Nueva Vizcaya, cuyos prelados promovieron el traslado parcial de doctrinas de los regulares al clero secular, provocando quejas de los frailes.

Esta primera secularización tuvo muy distinto desarrollo en las diversas diócesis. En las del sureste (Oaxaca y Yucatán), zonas predominantemente indígenas sujetas al control casi absoluto de una orden religiosa (dominicos y franciscanos respectivamente), los obispos consiguieron ocupar una docena de parroquias administradas por frailes, no sin mediar una violenta oposición de éstos ante el despojo; el escaso número de curatos seculares en esas diócesis y las quejas sobre la supervivencia de idolatrías entre los indios (atribuida a la administración deficiente de los religiosos), debieron ser las razones que propiciaron el apoyo de la Corona a los obispos. En cambio, en las de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya (diócesis creada apenas en 1620), situadas en las fronteras con los nómadas y con zonas que seguían siendo territorios de misión, la secularización presentó muchas dificultades; ahí, más que en ningún otro lado, los religiosos franciscanos y jesuitas podían apelar a los derechos de autonomía que tenían las áreas misionales. Aunque varias de las parroquias secularizadas a los frailes poseían una población blanca y mestiza, se tuvo que dar marcha atrás en el proceso iniciado y los curatos les fueron devueltos. A pesar de los escasos resultados de esta primera secularización, el control de los obispos sobre las doctrinas de regulares fue en aumento a partir de las últimas décadas del siglo XVII y las primeras del XVIII, en parte por el apoyo de la Corona al episcopado, pero

también porque los obispos hicieron una causa común y se ayudaron mutuamente.

A la par de la incipiente secularización de doctrinas expropiadas a los frailes, a lo largo de 100 años a partir de la época de Palafox, las parroquias seculares se multiplicaron. En numerosas visitas aisladas administradas por mendicantes se fueron colocando curas beneficiados, mientras que a los regulares no se les permitían nuevas fundaciones. El incremento de los curatos en manos del clero secular se correspondió con el aumento de dichos sectores eclesiásticos, mucho mejor preparados que los de la etapa anterior gracias a que eran egresados de la universidad y de los seminarios conciliares. En paralelo, se implementó la administración sacramental, se aumentó la supervisión eclesiástica sobre el uso adecuado de los templos y el correcto desarrollo del culto y se reforzó la vigilancia sobre las actividades del clero diocesano en materia de moral y asistencia a sus feligreses.

El crecimiento de parroquias en manos del clero secular fue más notable en las diócesis centrales (México, Puebla, Michoacán y Nueva Galicia), donde llegaron a ser casi tan numerosas como los curatos de los regulares. En cambio, en las periféricas (Oaxaca, Yucatán, Chiapas y Nueva Vizcaya), el predominio de los frailes todavía era notable en 1740. Esta situación es sólo una muestra de los muchos factores que hacían distinto el proceso de cristianización en una región o en otra. Por ello, para entender dicho fenómeno en este periodo resulta necesario ver a la Nueva España como un mosaico de realidades y no como una unidad.

Dada la importancia religiosa que tuvieron las ciudades desde finales del siglo XVI y su papel fundamental en el proceso cristianizador del ámbito rural, en este capítulo se hace necesario comenzar por este tema.

Una parte fundamental de las políticas colonizadoras del imperio español fue la erección de ciudades, centros básicos de la policía cristiana. Como se venía dando en la península ibérica desde la Edad Media, a partir de esos centros se impartiría la justicia del rey, se explotarían los recursos naturales de las distintas regiones y se llevaría a cabo la cristianización. A nivel simbólico, con sus calles alineadas de manera reticular, la ciudad reflejaba la perfección de la Jerusalén celeste y prefiguraba para la iglesia militante de la tierra lo que le esperaba a los elegidos en el más allá como miembros de la urbe donde habitaban los santos. A veces estas ciudades se establecieron sobre antiguos enclaves prehispánicos, pero a menudo fueron centros de nueva creación.

La multiplicación de las ciudades durante este periodo en las regiones centrales del virreinato propició también la expansión del corporativismo. En los centros menores habitaban comerciantes, artesanos y trabajadores asalariados sujetos al control virreinal y organizados bajo las estructuras corporativas gremiales. En las capitales episcopales se concentraban además terratenientes, mercaderes y funcionarios de la Corona (con sus respectivas cofradías), la nobleza indomestiza y las cabezas de las órdenes religiosas y los cabildos de las catedrales, sectores sociales que gracias a su control de los recursos económicos (tierras, diezmos, rentas, mercancías) pudieron subvencionar los gastos de edificios, fiestas, impresos, imágenes y retablos destinados al servicio de la religión, que tendrían gran incidencia en el proceso cristianizador de esas regiones.

En todas esas ciudades, alrededor de la traza regular y en cuadrícula que constituía el núcleo de población española,

crecían los barrios indígenas en forma desordenada y con grandes carencias en los servicios. En esas zonas periféricas se acomodaban también los pobladores de ascendencia africana y los mestizos que trabajaban en la construcción y en el abasto urbano y se organizaban en cofradías.

La multiplicidad corporativa trajo aparejada la proliferación de los centros fundamentales de difusión de los valores y prácticas cristianos: los templos. En muchas de las villas y ciudades del Bajío, de la región de Puebla-Tlaxcala y en los valles centrales de los alrededores de la capital, fue común la presencia de un templo y un convento de franciscanos o agustinos, de una ermita sede de alguna cofradía y, a menudo, de una parroquia secular. En varios centros mayores, como Pátzcuaro, Zacatecas, San Luis Potosí o Querétaro, se agregaban una iglesia anexa al colegio jesuita o al hospital de los juaninos, de los hipólitos o de los betlemitas, y varios templos de dominicos, carmelitas o mercedarios donde funcionaban hermandades para los seglares españoles, criollos, mulatos y mestizos. Finalmente, en las capitales episcopales, una catedral y numerosos templos adscritos a colegios, a conventos de frailes y de monjas y a hospitales conformaban centros con una intensa actividad pastoral relacionada con la catequesis, la administración de sacramentos y la promoción de fiestas y devociones.

Los templos, además de proporcionar limosnas y sustento para las comunidades que los administraban, se habían convertido en los espacios más importantes de socialización de las ciudades. Sus naves se llenaban a lo largo del día con personas de todos los grupos sociales que acudían a las diversas funciones religiosas que ahí se ofrecían. Además de las sencillas misas cotidianas, todos los domingos y días de fiesta había celebraciones litúrgicas con gran despliegue de ornamen-

tación visual y auditiva. Los retablos dorados, llenos de pinturas y esculturas, emitían destellos a la luz de numerosos cirios; las casullas, capas pluviales, cálices, custodias y candelabros relucían en los altares dando a las celebraciones una suntuosidad única; las flores y el incienso ofrendados a la divinidad impregnaban el ambiente de encontradas fragancias; la música sacra, reverberando en las bóvedas, sensibilizaba las conciencias. A menudo, sin duda, el goce estético se confundía con el sentimiento religioso; aunque fray Thomas Gage opinaba que el pueblo concurría a las iglesias "más por el deleite de la música que por el gozo de servir a Dios",[4] no cabe duda de que la línea divisoria entre los dos ámbitos no era tan tajante como lo veía el dominico viajero inglés.

Junto con la música, el sermón ocupaba un lugar especial en el gusto de los fieles que asistían a las ceremonias. Desde lo alto de los púlpitos, estas piezas de oratoria celebraban las virtudes, fustigaban los vicios, amenazaban con las penas infernales y exigían el arrepentimiento; el sermón era un medio para difundir las noticias que llegaban de Europa en las flo-tas, para informar de las rebeliones indígenas o de los ataques piratas, para crear opinión pública, para cuestionar o alabar el comportamiento de las autoridades; el púlpito era, en fin, una palestra para la información, la apología o la denuncia. Además de las misas solemnes, la administración de algunos sacramentos, como el matrimonio, las exequias fúnebres o la toma de hábito y votos eran también ocasiones propicias para el despliegue de estos elaborados artificios verbales. En los sermones se explicaba el sentido de las ceremonias que marcaban, con la presencia sonora de las campanas y con las misas, el ritmo de la vida cotidiana, la entronización de las autoridades, las celebraciones gozosas y fúnebres de unos reyes ausentes y el ciclo anual de las estaciones.

En los templos los fieles también recibían dirección espiritual o el perdón de sus pecados en la confesión y se les podía ver arrodillados frente a los confesionarios, muebles inventados en el siglo XVII que impedían el contacto físico entre el sacerdote y los penitentes. Otros llegaban al atardecer al rezo del rosario, práctica muy extendida después del Concilio de Trento. Asimismo muchos fieles iban a las iglesias a rendir culto a las imágenes que se veneraban en ellos o a sus reliquias preferidas; pedían salud y fortuna y dejaban un cirio encendido para mover las voluntades celestiales. Junto al santo patrono propio de cada templo, los fieles acudían a los santos protectores de la ciudad.

En una sociedad sin cementerios, la necesidad de sepulturas dio a los templos una de sus funciones más destacadas. En todas las iglesias conventuales y parroquiales se podían encontrar las lápidas de las tumbas de caballeros y damas de alcurnia, enterrados, según su rango y donaciones, en el presbiterio, en capillas laterales familiares, en la nave o en la sacristía. Era importante poseer un lugar cerca del altar para esperar el día del Juicio Final. Muchos de estos laicos compraban cartas de hermandad, vendidas para construir los templos y que daban, entre otros beneficios, el derecho de ser enterrados en ellos. Sin embargo, el lugar más prominente era aquel destinado para los patronos de la institución que habían construido a su costa templo y convento y que podían colocar una estatua suya arrodillada al lado del altar.

Además de los templos, a las afueras de la ciudad había capillas, ermitas o humilladeros, espacios más sencillos en donde se veneraba una imagen y se decía una misa dominical. Por lo general, la atención religiosa de éstas estaba a cargo de un capellán, sacerdote secular beneficiado por una capellanía o renta, concedida en un testamento como pago por

las misas que debía decir en favor del alma de su benefactor. Como veremos, algunas de estas ermitas se volvieron importantes santuarios de peregrinación.

Templos y conventos poseían la mitad de los bienes inmuebles de la capital y se hacían cargo de su mantenimiento, lo que incidía, junto con la construcción y la remodelación de sus propios edificios, como un factor que dinamizaba la economía. Las comunidades religiosas eran consumidoras de bie-nes y servicios; ello significaba la manutención de numerosos artesanos, sirvientes y profesionales de todo tipo. Los conventos, además, marcaban los barrios con sus nombres y eran importantes centros de distribución de agua potable, gracias a sus fuentes públicas, pues eran de los pocos establecimientos que tenían acceso a sus canales de distribución. Todas las familias de la aristocracia y de los estratos medios de la ciudad tenían varios parientes que pertenecían al clero o eran monjas, por lo cual se hacían cargo de su manutención y de la construcción y la remodelación de sus edificios; con ellos la sociedad laica no sólo estableció vínculos familiares y amistosos, con ellos hacía negocios, de ellos recibía préstamos, los mercaderes guardaban en sus conventos sus mercancías y en sus atrios podían pedir asilo quienes eran perseguidos por la justicia. Los templos eran, finalmente, las sedes de hermandades y cofradías, las organizaciones sociales y religiosas más influyentes en las ciudades. En sus capillas se celebraba a sus santos, se reunían y se enterraban los cofrades y sus templos eran beneficiados por sus limosnas.

III.3.1. Las corporaciones religiosas de los laicos. Cofradías, congregaciones y órdenes terceras. El papel de los hospitales

Entre 1580 y 1700, la Nueva España vivió la consolidación de una sociedad corporativa en la que cada uno de los cuerpos sociales (gremios, cofradías, cabildos civiles y eclesiásticos, universidad, provincias religiosas, consulado de comerciantes etc.) presentaba una fuerte organización autónoma: estructuras jurídicas propias (constituciones, reglamentos, estatutos), posibilidades de elegir a sus representantes y un cúmulo de signos que les daban identidad: estandartes, vestimenta, escudos, pinturas y esculturas de sus santos patronos, capillas y templos y, en algunos casos, crónicas corporativas y galerías de retratos de sus miembros ilustres.

Entre todas las organizaciones sociales, las que tuvieron un mayor papel en el proceso cristianizador fueron sin duda las cofradías que, como vimos en el capítulo anterior, se habían creado para dar a los seglares mayor participación en la vida religiosa, además de promover la seguridad social, la transmisión de los valores morales y el control de las manifestaciones del culto. Desde el siglo XVI, el episcopado, las órdenes religiosas y el clero secular habían fomentado la creación de hermandades urbanas, las cuales se convirtieron a lo largo de los siglos XVII y XVIII en un instrumento fundamental para la consolidación del cristianismo.[5]

Todas las cofradías funcionaban con su propio gobierno pero, en teoría, debían estar bajo la vigilancia de un sacerdote y tener la autorización del obispo desde su fundación. Cada tres años, en cada una de ellas se elegían rector y mayordomo, gobernador y administrador de la asociación. Había también un número indeterminado de diputados (hasta 35), que gestionaban la organización de las actividades. Dos veces al año había cabildos o reuniones de los miembros de la cofradía, con la presencia de un religioso, un representante de la catedral y un regidor del ayuntamiento. En ellas se lle-

vaban los registros en tres libros: uno de asientos para inscribir a los cofrades, uno de cabildos para anotar los acuerdos, y otro de cuentas para asentar los gastos, compras, adeudos y finiquitos de la cofradía. Muy a menudo esas actas eran tomadas por un escribano miembro o ajeno a ella. Las actividades de la cofradía se hacían en la capilla de la hermandad, en el templo conventual o parroquial que habían elegido como su sede y que servía también como espacio para enterramientos.

Algunas de estas hermandades tenían muchos recursos y ejercían actividades crediticias, pero la mayoría vivía de los pagos hechos por los ingresados (los "cornadillos" o aportaciones mensuales) y de las limosnas de algunos benefactores. Los cofrades recibían con la inscripción un sumario de indulgencias y una patente, impresos en los que se anotaban obligaciones y beneficios que tenía cada miembro al ingresar a la corporación; en estos documentos constaban, sobre todo, aquellas indulgencias concedidas por el papado con miras a la disminución de días, meses o años de sufrimientos en el purgatorio, y daban la seguridad y la tranquilidad de alcanzar el cielo en breve tiempo. Por ello, las cofradías fueron las instituciones que más impulsaron esta creencia y las prácticas asociadas con ella, como la adquisición de la bula de Santa Cruzada. De hecho, muchas cofradías eran sólo de retribución, es decir que recibían a gente de cualquier estrato y condición y ofrecían el pago de gastos funerarios, misas de difuntos y a veces servicios médicos y boticarios a cambio de las cuotas. Cuando había epidemias, esas cofradías se veían fuertemente afectadas pues, además de perder ingresos, debían desembolsar gastos funerarios extraordinarios.

Entre esas hermandades se distinguían sobre todo las gremiales (sastres, pintores, orfebres, etc.), aunque varios gre-

mios no gozaron de suficientes recursos para fundar una cofradía, por lo que establecieron mayordomías. Éstas eran reuniones de fieles que celebraban misas y fiestas, pero sin llevar a cabo obras de misericordia ni solventar gastos fúnebres, pues para ello se requerían recursos. En la capital del virreinato se distinguió entre todas las cofradías gremiales la de la Santísima Trinidad de sastres. Alrededor de 1576, después de agregar a otras cofradías de artesanos, dicha hermandad recibió el título de archicofradía por privilegio papal, lo cual le permitía transferir a todas ellas sus propios privilegios e indulgencias. Al convertirse en archicofradía, la Santísima Trinidad comenzó a recibir gente externa al gremio, aunque mantuvo por un tiempo a los sastres como dirigentes de su cuerpo rector. Pero, en 1585, la curia romana le exigió abrir la mesa de gobierno a miembros distinguidos de la sociedad, con lo que de sus 24 guardianes, 12 debían ser maestros sastres y los otros 12 caballeros.[6] En 1604, la archicofradía comenzó a compartir su templo con otra importante corporación recién fundada, la congregación de San Pedro. Creada en un principio sólo para clérigos seculares y fuertemente vinculada con la catedral, con el tiempo esta congregación también recibió a comerciantes y funcionarios.

Al igual que la de la Trinidad, en las capitales episcopales funcionaban varias hermandades bajo el título de archicofradías. Las más importantes eran las del Santísimo Sacramento, que tenían su sede en las catedrales, dedicadas al culto, a la eucaristía y la celebración del *Corpus;* y las del Rosario, que funcionaba en los conventos de Santo Domingo y se dedicaban a promover dicha devoción. Estas corporaciones consiguieron ser imanes piadosos para otras hermandades, pues a su vez estaban agregadas a organizaciones similares en Madrid y Roma, con las que compartían sobre todo las indul-

gencias. Pero además, ambas administraban dotes para que doncellas huérfanas y pobres pudieran casarse o profesar de monjas. Ese dinero salía a veces de los bienes de la cofradía; sin embargo, a menudo eran mandas testamentarias que dejaban los ricos como obras pías para la salvación de sus almas. La distribución de tales dotes se hacía por sorteo, aunque a veces se dieron quejas de que esas ayudas eran adjudicadas para las hijas de los cofrades, que no eran ni pobres ni huérfanas.[7]

Un papel importante lo ocupaban las cofradías "de nación", que se convirtieron en importantes centros de actividad económica y de relaciones sociales. En el templo de San Francisco de la capital funcionaban la de Aránzazu de mercaderes vascos, la de los riojanos de Nuestra Señora de Balvanera y la de montañeses del Santo Cristo de Burgos; los asturianos, por su parte, estaban congregados en la de Covadonga, que tenía capilla en Santo Domingo. Estas cofradías introdujeron nuevos cultos: los segovianos, desde 1740, el de la virgen Soterraña de Nieva (patrona contra las tormentas y los rayos) y los valencianos, por estas mismas fechas, el culto a la Virgen de los Desamparados.

También consideradas como "de nación" estaban las llamadas cofradías de "morenos". Con el aumento del tráfico de esclavos africanos a la Nueva España desde fines del siglo XVI surgió la necesidad de establecer cofradías para su control y su evangelización. Las primeras surgieron en el ámbito de las capitales episcopales, pero hacia el siglo XVII se extendieron a muchas ciudades menores; a ellas pertenecían tanto algunos esclavos llegados de África o de Andalucía, como los criollos negros y mulatos nacidos de mujeres libres o aquellos que habían comprado su libertad o la habían conseguido de sus amos en cláusulas testamentarias.[8]

Desde la época de Carlos V, varias órdenes regias habían insistido en la necesidad de que los amos llevaran a sus esclavos a bautizar y los mandaran a recibir la doctrina, a oír misa los domingos y a recibir la extremaunción. Pero negros y mulatos estaban excluidos de las órdenes sagradas, de los estudios, de la mayoría de los gremios y de toda actividad que implicara gobierno. Las cofradías fueron así las únicas organizaciones que les podían dar coherencia de grupo. La hermandad les obligaba a asistir a misa, tener devoción a un santo elegido, san Benito de Palermo, generalmente, para conseguir mayor identificación y participar en las procesiones.

En la ciudad de México, entre fines del XVI y principios del XVII, se fundaron varias hermandades para "morenos" en los templos de Santo Domingo, San Agustín, San Francisco, La Merced y San Lázaro, en el hospital de la Limpia Concepción, en las parroquias de Santa Catarina y la Veracruz, y en la iglesia de la Santísima Trinidad. Éstas surgieron a menudo a causa de conflictos internos entre las diferentes etnias africanas y entre éstas con los mulatos. En 1588, por ejemplo, la cofradía de la Limpia Concepción se fundó con negros de Mozambique y Angola que se separaron de los de Santo Domingo. También por desavenencias, algunos africanos de Guinea emigraron para formar la cofradía de la Santa Cruz en la parroquia de Veracruz, y en 1598, varios angoleños y otros grupos bantú se separaron de la cofradía de la Concepción y se fueron a La Merced, donde fundaron una nueva en la que los esclavos tenían mayor participación en el gobierno de la cofradía. Varios miembros de esta hermandad participaron en una rebelión urbana en 1612. Para fines del siglo XVII, esas cofradías habían cambiado su conformación social por la asimilación en el mestizaje de la población afrodescen-

diente, por la aceptación de mulatos en las cofradías gremiales y porque se abrieron, al igual que éstas, al ingreso de otros sectores sociales, incluso a los españoles.[9]

En los principales templos de las ciudades funcionaban también numerosas cofradías de indios, sobre todo en los administrados por los franciscanos. En la capilla parroquial de San Cristóbal en Mérida, manejada por ellos, funcionaban tres cofradías indígenas, una dedicada a la esclavitud del Santísimo Sacramento (a imitación de la que tenían los terciarios españoles en el templo principal), una de Nuestra Señora y otra de ánimas. El cronista fray Diego López Cogolludo señalaba que en las procesiones de Semana Santa acompañaban a estas hermandades no sólo los indios, sino también un gran concurso de mestizos, españoles, negros y mulatos.[10]

Como se ve por este testimonio, la presencia de las cofradías se manifestaba sobre todo en las fiestas, como la que se celebró en la ciudad de México en 1666 por las exequias de Felipe IV; en ella desfilaron 87 cofradías de indios que estaban representadas por 400 caciques, principales, alcaldes y gobernadores que vestían túnicas largas y negras en señal de luto. En una ciudad menor como Pátzcuaro había 17 cofradías indígenas en el siglo XVIII. Como veremos, también se fundaron cofradías para atender los santuarios. Muchas de esas hermandades, como las del Santo Sepulcro, Jesús Nazareno, la Preciosa Sangre y la Vera Cruz practicaban cruentas flagelaciones durante la Semana Santa. En 1737, a raíz de la gran epidemia, Cabrera y Quintero señalaba cómo los indios del barrio de Tlatelolco iban flagelándose detrás de la imagen de Santiago, a quien se había vestido como penitente.[11]

Algunas cofradías, como las de la Vera Cruz, que además de promover el culto a este objeto y las flagelaciones tenían

la función de conmemorar el Jueves Santo, día de la instauración de la eucaristía, fabricaban a su costa el monumento donde se colocaba la custodia ese día y subvencionaban el entierro de los ajusticiados. También de esto se hacía cargo la cofradía de la Misericordia, así como de los indigentes muertos en los hospitales y los recogimientos. Paseaban por toda la ciudad el cadáver para pedir limosnas y pagar con ellas mortaja, misas y ataúd.[12]

El papel de las mujeres en las cofradías fue fundamental, pues conformaban más de 60% de los cofrades, aunque los cargos dirigentes sólo recaían en los hombres. Sin embargo, en muchas cofradías participaban varias "madres" encargadas de visitar a los enfermos, recoger limosnas y cargar la escultura de la Virgen en las procesiones, además de regular la participación de las mujeres. En los testimonios se señala que eran mucho más religiosas y tenían un papel muy activo en la difusión de devociones y en la promoción de obras de caridad. Ellas se hacían cargo de cuidar, vestir y adornar las imágenes sagradas, de mantener en buen estado los altares y limpios los templos, y fueron una ayuda indispensable en la preparación de los cadáveres y de las ceremonias mortuorias durante los entierros de los cofrades. En un importante estudio sobre el tema, Margaret Chowning demostró que desde el siglo XVII y sobre todo en el XVIII las cofradías urbanas se volvieron centros de protección y ayuda para mujeres solteras, las cuales pudieron tener una participación corporativa que no les daba otra institución.[13]

A principios del siglo XVII, las cofradías habían cubierto importantes funciones religiosas y sociales pero se habían dedicado especialmente a las actividades rituales y benéficas. Para algunos miembros del clero, en especial los franciscanos y los jesuitas, era necesario insistir también en el aspecto del

perfeccionamiento espiritual de los seglares que consideraban se había descuidado. Esa función la cubrieron las órdenes terceras de los mendicantes y las congregaciones de los jesuitas.

Desde su fundación en Puebla en 1614 y en la capital en 1615, los terciarios franciscanos fueron una institución formada por hombres y mujeres españoles y mestizos procedentes de todos los grupos sociales (comerciantes, nobles y artesanos), incluso de los ámbitos clericales; además de funcionar como un instrumento de elevación espiritual y de proporcionar ayuda a sus miembros antes y después de la muerte, su pertenencia les daba la posibilidad de relacionarse, obtener beneficios y favores de los hermanos más poderosos e insertarse en redes sociales que les permitían el ascenso. A diferencia de lo que pasaba en las cofradías, en las reglas de los terciarios se insistía en la necesidad de la penitencia (flagelaciones y ayunos), en el ejercicio cotidiano de obras de misericordia, en las prácticas de la confesión y la comunión tres veces al año y en evitar las diversiones pecaminosas como los juegos de azar, el teatro o las peleas de gallos. Debían además usar a menudo el hábito propio de la tercera orden y enterrarse con él.[14]

Para fines del siglo XVII, las órdenes terceras en las dos capitales episcopales eran las hermandades con mayor número de miembros (5 000 en Puebla y 2 000 en México). Sus hermanos dotaban huérfanas para entrar de religiosas y creaban capellanías para jóvenes que querían ingresar al sacerdocio. Varios clérigos terciarios se vieron beneficiados por tales favores. Incluso, a mediados del siglo XVIII, dicha hermandad abrió un hospital especial para atender a sus hermanos más desprotegidos. El éxito de los terciarios llevó a los franciscanos a fundar asociaciones de este tipo en muchos de los tem-

plos administrados por ellos en 19 ciudades menores, entre las que estaban Texcoco, Xochimilco, Orizaba, Ozumba, Apatzingán, Toluca, Atlixco, Cuernavaca, Tlaxcala y Cholula. En Mérida, en la capilla de San Luis obispo en el convento grande, había una hermandad de la esclavitud al Santísimo Sacramento adscrita a los terciarios, en la que al parecer sólo se recibían españoles.[15] También a fines del XVII, las órdenes dominica y agustina, y a principios del XVIII la carmelita, fundaron ramas terciarias en sus templos con la misma finalidad. En éstas se inscribieron clérigos y laicos, quienes promovían devociones como la del viacrucis, practicaban oraciones y ayunos, visitaban enfermos y presos y ejercitaban la caridad entre las que estaban las actividades alrededor de la muerte de los hermanos. Además, muchos bachilleres, clérigos y seglares encontraron en estas órdenes la posibilidad de relaciones y ascensos. Finalmente, al igual que en las cofradías, las mujeres tuvieron un importante papel en estas corporaciones, que se convirtieron en espacios de participación femenina en la vida pública, en la expansión de devociones y en la promoción de actividades caritativas.

Una función similar dieron los jesuitas a sus hermandades. En todos sus colegios y templos, la Compañía de Jesús fundó congregaciones marianas o cristológicas para elevar la moral de los laicos y hacerlos partícipes de una vida religiosa superior. En 1574, se fundaba en el colegio máximo de San Pedro y San Pablo de la capital la congregación de la Anunciata, que llegó a tener hasta 400 miembros españoles y poco después se creaba otra similar en el colegio de San Gregorio, institución educativa para las élites nahuas de la ciudad que se dedicaba a repartir alimento entre los pobres. Por esas fechas, también funcionaba en San Gregorio la Congregación de la Circuncisión del Señor que ayudaba a los indios foras-

teros.[16] Finalmente, desde este tiempo funcionaban en la casa Profesa las congregaciones de la Purísima Concepción, el Divino Salvador y la de la Buena Muerte. Esta última, muy popular desde finales del siglo XVII, se extendió a casi todos los colegios de la orden.

Formadas en su mayor parte por aquellos seglares que habían hecho los ejercicios espirituales de san Ignacio o por los estudiantes y egresados de sus colegios, estas hermandades promovían la oración y la comunión frecuente entre sus miembros, se encargaban de la música, el canto y la organización de las fiestas y de las imágenes y realizaban obras de caridad, como visitar a los enfermos en los hospitales o repartir alimento entre los necesitados. Un padre prefecto de la Compañía se hacía cargo de la dirección espiritual de la congregación, les daba pláticas mensuales y les presentaba imágenes para meditar sobre la pasión de Cristo y los efectos del pecado. Sin embargo, sus miembros elegían sus propias autoridades y representantes y subvencionaban los gastos de las reuniones. Por medio de estas asociaciones, los jesuitas consiguieron formar grupos de élite de españoles e indígenas seglares que les eran incondicionales y colaboraban con ellos en su predicación itinerante y sus obras de beneficencia. Dichas congregaciones se multiplicaron con la proliferación de colegios jesuitas en las principales ciudades del virreinato.

A mediados del siglo XVIII, y a imitación de las congregaciones de la Compañía, los padres del oratorio de San Felipe Neri abrieron sus "santas escuelas de Cristo" en varias ciudades del Bajío: San Miguel, León, San Luis de Paz, Dolores, San Luis Potosí, Aguascalientes y Zacatecas. Además de sus funciones caritativas, como ayudar a los pobres, socorrer a los moribundos y visitar a los enfermos, sus hermanos se reunían para una meditación los jueves en la tarde ante un

altar que tenía a sus pies calaveras y huesos. Al finalizar realizaban una flagelación colectiva a la luz de las velas para pedir perdón a Dios, en la penumbra para ayudar al recogimiento. Asimismo, una vez al año debían acudir a los ejercicios espirituales que los oratorianos establecieron en todas sus casas. Gracias a ellos la espiritualidad ignaciana siguió viva incluso después de la expulsión de la Compañía de Jesús.[17]

Las hermandades, además de colmar las esperanzas de salvación de sus miembros (pues uno de sus atractivos era la obtención de indulgencias) y de cumplir importantes funciones sociales, llenaban muchos momentos de su vida cotidiana. Junto con la asistencia a las reuniones y las pláticas organizadas por la hermandad, el cofrade participaba en fiestas religiosas, procesiones y actos devocionales. Además de la salvación de sus cofrades, estas hermandades se hacían cargo de los gastos funerarios y fomentaban la devoción a la imagen de un santo patrono. Los gremios, congregaciones, cofradías y órdenes terceras ejercieron así un importante papel en la transmisión cultural, pues ellos eran parte fundamental en la organización de las fiestas.

La panorámica de la actividad religiosa desarrollada en el ámbito urbano por los seglares no quedaría completa sin una mención a la labor hospitalaria destinada a los pobres. En la ciudad de México, por ejemplo, el doctor Pedro López fundó dos importantes instituciones que tendrían un próspero futuro: el hospital de leprosos de San Lázaro y el de Nuestra Señora de los Desamparados para mestizos. Todos ellos, aunque estuvieran a cargo de una institución religiosa (como el cabildo de la catedral o la orden franciscana), eran atendidos y mantenidos con la ayuda de los fieles. Un aspecto fundamental de dichas fundaciones era promover la virtud de la

caridad como el más eficaz instrumento de salvación, por lo que los hospitales se volvieron instituciones que vivían en buena medida de las limosnas de los laicos.

Pero los hospitales no tenían sólo como objetivo ejercer la caridad, debían convertirse en espacios de catequización y de control moral. Así lo establecía el Tercer Concilio Provincial, en el cual se insistía que, como padres de los pobres, los obispos tenían la obligación de propiciar el aumento de esas instituciones, de hacerles visitas y de aprobar sus constituciones pues, en teoría, debían estar sujetas a ellos.[18] Las actas conciliares señalaban que todos los pobres recibidos en los hospitales tendrían que confesarse antes de darles cama o en los primeros tres días de estancia. De no hacerlo "no los visitaría el médico, ni se les aplicaría medicina alguna", y si el administrador o el rector de la institución no observaba esta práctica pagaría un escudo de multa. El hospital debía tener un capellán para decir misa, administrar los sacramentos y atender espiritualmente a los moribundos. Con la precaria terapéuti-ca de ese tiempo, los hospitales no eran espacios de curación sino de muerte, por lo cual su principal función no era la "sanación", sino la preparación para "bien morir".

Además de la separación de los sexos, se prohibían los juegos de azar y los juramentos bajo pena de expulsión. El hospital debía tener un oratorio para que los enfermos acudieran a misa los domingos y fiestas y a rezar en la mañana y en la tarde. Por las noches, "después de las oraciones", y en la madrugada, una persona leería en voz alta la doctrina cristiana a los enfermos, "teniendo obligación ellos de responderle"; tablas con dicha doctrina escrita deberían estar en las enfermerías y en la capilla de los hospitales. Para evitar malos ejemplos, no podían recibirse "vagos, ebrios, salteadores, pendencieros y semejantes malvados"; y cuando fuere nece-

sario se corregiría "a los revoltosos y delincuentes, aun reduciéndolos a prisión", y se expulsaría a los incorregibles. Asimismo, todos los empleados de los hospitales debían mostrarse "piadosos, benignos y fieles", y confesarse y comulgar en Navidad, Pascuas de Resurrección y Pentecostés, y otras fiestas de su devoción y, al igual que los enfermos, en Cuaresma. Debemos recordar que para estas sociedades la salud espiritual era más importante que la física y la salvación del alma tenía prioridad sobre la del cuerpo.

Hospitales y cofradías debían ser por tanto los instrumentos que propiciarían la catequesis y la elevación moral de los laicos. Es muy probable que estos objetivos se lograran sólo a medias, como lo muestran las continuas quejas de los predicadores sobre la mala preparación de los fieles y la decadencia moral en las ciudades. A pesar de ello, el cristianismo era ya parte integral de la vida de sus habitantes, sobre todo en el ámbito ritual.

III.3.2. Fiestas, santos y reliquias en las ciudades

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, la cristianización de las ciudades dependió en buena medida de las fiestas. En el Tercer Concilio Provincial de 1585 se estipuló cuáles y cuántas de ellas se debían guardar, se especificó tanto aquellas propias de los españoles como las de los indios, siendo las de los primeros más numerosas (alrededor de 100) que las de los segundos (apenas 64). En los días de fiesta debían interrumpirse las labores desde la medianoche de la víspera de la festividad hasta la medianoche siguiente, razón por la cual las de los indios eran menos, pues su trabajo no podía "reducirse" sin perjuicio para la producción. La fiesta se "santificaba" con asistir a misa y escuchar el sermón completo; quien no

lo hiciera debía ser castigado. Los amos estaban obligados a liberar a sus criados y esclavos de sus labores para que guardaran los días santos y los médicos no podían aplicar remedios o medicinas que impidieran al enfermo asistir a misa en los días de fiesta.[19]

Durante las celebraciones urbanas, las procesiones se convirtieron en el espacio público donde se manifestaba el poder y la preeminencia de las corporaciones, sobre todo en la Semana Santa, que era la verdadera fiesta de las cofradías, ya que en ella se gastaba la mayor parte de sus recursos. La procesión convertía a la ciudad en un gran templo al aire libre donde se pedía a Dios perdón por los pecados y ayuda contra los males, las epidemias, las sequías, las inundaciones y los terremotos.

El día y lugar que le tocaba a cada cofradía lo definía el arzobispado, lo que daba a la catedral, desde el siglo XVI, la preeminencia como rectora del ámbito urbano, pues ella daba los permisos y autorizaba sus salidas o sus ausencias, las cuales se daban a menudo por falta de recursos. Es muy significativo también que todas las procesiones debían pasar por la catedral y que muchas terminaran en ese templo. Dicha celebración fue también un espacio privilegiado para la catequesis, pues durante ella se predicaban encendidos sermones que hablaban de los sufrimientos de Cristo como consecuencia de los pecados y llamaban a la conversión moral y al arrepentimiento.

Durante la Semana Santa las campanas dejaban de sonar, se prohibía el uso de coches, de sillas de manos y de espadas "de vestir" y se recomendaba evitar el acompañamiento de escuderos y de pajes en señal de humildad y contrición. Desde el Miércoles de Ceniza y a lo largo de la Cuaresma se cerraban las carnicerías y se prohibía toda diversión pública: ni

teatro ni toros ni matrimonios ni profesiones, la ciudad estaba de luto.

En su *Monarquía Indiana* fray Juan de Torquemada describía en un largo capítulo las fiestas que los indios hacían en la ciudad de México y en Tlaxcala, y dedicaba especial atención a las fiestas de la Semana Santa. El cronista cuenta que el Domingo de Ramos entraba en la capital una escultura de Jesús sobre su asno y lo recibían con ramos por las calles y gritos de muchachos trepados en los árboles. Cada uno guardaba esos ramos en su casa y antes del Miércoles de Ceniza del año siguiente los llevaba a la iglesia para volverlos ceniza para la ceremonia, "y el que no la recibe aquel día le parece que no es del número de los cristianos". Otras dos procesiones salían de la capilla de San José, una de indios y una de mulatos, llegando a 3 000 flagelantes y numerosas imágenes de Cristo y la Virgen. En Tlatelolco, durante el Jueves Santo, dos docenas de doncellas vestidas de negro se encerraban en la iglesia hasta el día siguiente y confeccionaban el monumento a la eucaristía; durante la ceremonia del lavatorio de los pies se escogía a 12 pobres, "los más lisiados", y el guardián del convento, después de lavarles los pies les daba una vestidura nueva y se hacía un convite, todo ello pagado a expensas de un particular. El cronista agrega "de un año para otro queda arraigada la devoción y movidos muchos ánimos, con santa emulación y envidia para hacer otro tanto el que viene".[20]

El despliegue hecho durante esas celebraciones no sólo era propio de las capitales episcopales. En las villas indomestizas como Acámbaro, donde había cofradías de indios y de españoles, el cronista fray Antonio de Ciudad Real observó, en 1587, cómo en la Semana Santa los frailes predicaban a los tarascos y otomíes en sus lenguas y el comisario Ponce a los

españoles; en la noche hubo procesión de flagelantes, primero de indios y después de españoles, mestizos, negros y mulatos.[21]

Al igual que en la etapa anterior, la fiesta del *Corpus Christi* continuó siendo una de las más vistosas del año en todas las ciudades, pero no era la única. Torquemada señala otras fiestas que se hacían en los barrios indígenas de la capital, como la de la Virgen de la Asunción, que se celebraba en Santa María la Redonda o la de san Juan Bautista alrededor del templo de San Juan de la Penitencia. Al cronista le sorprendían los tapetes de flores y hierba que los indios ponían a todo lo largo de las procesiones y los arcos (cerca de 1 000) con las mismas decoraciones. Un despliegue visual y auditivo formado de imágenes, cruces, andas, tablados para el teatro, música, campanadas, banderas y pendones que, al igual que en los pueblos, engalanaban la ciudad.

Lo mismo que sucedía en los pueblos de indios, la fiesta, con su impresionante aparato visual, fue uno de los más importantes instrumentos de cristianización también en las ciudades. Durante ella, las imágenes de los santos, bajo cuyo amparo desfilaban sus fieles servidores, se volvían objetos fundamentales del aparato de representación de las corporaciones y símbolos identitarios de cada cuerpo social. Su presencia se manifestaba en las procesiones por las calles, engalanados con joyas y acompañados con los estandartes corporativos. Con el aumento de las asociaciones urbanas, gremios y cofradías difundieron su culto y ampliaron considerablemente su número. Los santos ángeles fueron especialmente buscados como patronos de los gremios de pasteleros, toneleros, confiteros, mecateros, latoneros, cereros y figoneros. Los albañiles celebraban el 3 de mayo la Santa Cruz mediante mayordomías, pues no tenían cofradía. Después estaban

los santos patronos de las hermandades gremiales, como san Eloy y la Virgen de la Concepción de los plateros, san Lucas y la Virgen del Socorro de los pintores, san José de los ensambladores de retablos y de los carpinteros, san Crispín y san Crispiano de los zapateros, san Homobono de los sastres y san Cosme y san Damián de los cirujanos y boticarios.[22] Las parteras se congregaban en su mayoría en las cofradías de la Candelaria. Por su parte, los terciarios franciscanos celebraban, además de las llagas de san Francisco (17 de septiembre), a la Inmaculada, a san Luis rey, a san Roque, a santa Rosa de Vitervo y a santa Isabel de Hungría, estos cuatro últimos santos terciarios. La orden tercera de los dominicos tenía como sus principales santas a Rosa de Lima y Catalina de Siena. Por su parte, las cofradías de morenos impulsaron el culto a dos santos de color, santa Ifigenia y san Benito de Palermo; este último fue promovido por los franciscanos, aunque la Iglesia lo beatificó hasta 1743, fue utilizado desde el siglo XVI en América como instrumento de cristianización de las poblaciones africanas esclavizadas. En 1730 la imagen de santa Ifigenia se veneraba en las procesiones con infinidad de luces.[23]

Otros de los sectores corporativos que hicieron uso de los santos fueron los municipios urbanos, los cuales, como encargados de velar por sus habitantes, los elegían como abogados celestes después de alguna catástrofe por medio de un sorteo o por elección. Una vez obtenido el santo protector, el cabildo de la ciudad hacía una ceremonia en la cual se realizaba un juramento: el santo elegido protegería al poblado de ciertas desgracias a cambio de que anualmente se le festejara en su día con novenarios, misas y fiestas, se pusiera su imagen en la iglesia principal y, de ser posible, se consiguiera al-

guna de sus reliquias. Como las catástrofes eran constantes y variadas toda ciudad tenía varios santos jurados.

En Oaxaca, una ermita al mártir san Sebastián fue colocada a mediados del siglo XVI en un cerro cercano a la capital para pedir ayuda contra las epidemias; el lugar privilegiado en que estaba la capilla sería a futuro utilizado para construir el santuario de la Virgen de la Soledad. Caso similar aconteció en la ciudad de Tlaxcala con la ermita de San Lorenzo situa-da en el monte vecino, espacio que se destinaría a la Virgen de Ocotlán en el siglo XVII.

Dentro de ese mismo sentido corporativo estaban las órdenes religiosas que desarrollaron un ostentoso culto a sus fundadores y sus vírgenes tutelares. Todo convento urbano comenzó a llenarse con series de lienzos donde se narraban las vidas de sus santos; sus imágenes engalanadas con joyas salían en procesión por las calles durante la fiesta del *Corpus* y en otras celebraciones, y se colocaban en las portadas de sus iglesias y en los retablos de sus interiores. En apoyo de esos cultos, en 1605 aparecieron impresas en México las dos primeras vidas de santos mendicantes en náhuatl, personajes que se volverían muy populares en todos los ámbitos urbanos: la del franciscano san Antonio de Padua fue obra de fray Juan Bautista y la del agustino san Nicolás Tolentino, de fray Francisco de Medina.[24]

Por su parte, la orden del Carmen Descalzo inició desde 1610 un extraordinario despliegue de veneración a su madre fundadora, Teresa de Ávila, beatificada en 1614 y canonizada en 1622. Su representación, a menudo portando el birrete doctoral, se extendió en muchos templos y llegó a ser jurada como patrona de varias ciudades. Junto con el profeta Elías, fundador mítico de la orden, y el místico san Juan de la Cruz

(beatificado en 1675 y canonizado en 1726), la orden se insertó en los ámbitos urbanos más prósperos del virreinato.

Con deslumbrantes fiestas fueron también recibidas en las ciudades novohispanas las canonizaciones de los santos "modernos" españoles, que obtuvieron casi todas las órdenes a lo largo de esa centuria: el mercedario san Pedro Nolasco (1628); los agustinos santo Tomás de Villanueva (1658) y san Juan de Sahagún (1690); el dominico san Luis Bertrán (1671); el fundador de los descalzos de san Francisco, san Pedro de Alcántara (1669); el lego franciscano san Pascual Baylon (1690), y el fundador de los hospitalarios san Juan de Dios (1690). La canonización de este último fue celebrada en la ciudad de México en octubre de 1700 con festejos que duraron siete días.[25] Aunque esta orden hospitalaria, llegada a México en 1600 y extendida en varias ciudades a lo largo del siglo, ya había introducido en los 30 hospitales que administraba las imágenes y el culto a santos taumaturgos como san Sebastián y san Roque. Por otro lado, para contrarrestar la influencia de los mendicantes se promovió extensivamente el culto a san Pedro, símbolo de la Iglesia secular y del episcopado, bajo cuyo patrocinio se establecieron varios hospitales.

Fiestas tan deslumbrantes y tal cantidad de canonizaciones debieron ser para los novohispanos un aliciente para sus expectativas de tener santos propios. Además del beatificado mártir criollo en Japón, Felipe de Jesús, cuatro de sus venerables estaban ya aceptados como siervos de Dios ante la Sagrada Congregación de Ritos a fines del siglo XVII: el agustino criollo fray Bartolomé Gutiérrez, mártir en el Japón el ermitaño madrileño Gregorio López el lego franciscano peninsular Sebastián de Aparicio y la monja concepcionista poblana sor María de Jesús Tomellín. Aunque su culto no esta-

ba permitido por la Iglesia, muchos habitantes de México y Puebla iban a visitar sus tumbas y veneraban sus reliquias.[26]

Un papel destacado en la expansión del culto a sus santos lo tuvieron los jesuitas, especialmente la trinidad que conformaba el ideario espiritual que la Compañía quería mostrar como parte de su imagen a sus seguidores y mecenas. San Ignacio, su fundador, simbolizaba el espíritu militante y la fuerza apasionada que inspirarían todas las obras de sus seguidores. Su beatificación en 1609 y su canonización en 1622 multiplicarían las publicaciones en sermones y descripciones de festejos. A principios del siglo XVIII, la sociedad novohispana ya había asimilado a tal grado a los santos de la Compañía gracias a su profusa propaganda visual que, en 1708, en la portada lateral del nuevo santuario de la Virgen de Guadalupe, el espacio donde se veneraba la más importante advocación del territorio, los santos que flanqueaban el altorrelieve central donde se representaba la aparición, eran san Ignacio y san Francisco Javier.

La actividad misionera de este último en Oriente se prestaba a un eficaz despliegue propagandístico, siendo sus portentosos milagros más numerosos que los del mismo padre fundador. En 1621, las ciudades novohispanas conmemoraban su beatificación (1619), y lo jurarían como patrono de México (1660) y Puebla (1665). Sus imágenes se multiplicarían hasta las lejanas misiones del norte, pues al ser el primero en predicar en las Indias orientales, también había obtenido para los jesuitas la primacía en las occidentales. En varias ciudades se fundaron cofradías bajo su advocación y en la parroquia de la Santa Veracruz de la capital se veneraba una parte de las entrañas de su cuerpo como reliquia.

Por último, san Francisco de Borja, por el papel que tuvo como general de la orden al enviar misioneros a América,

fue considerado el tercero de los apóstoles jesuitas de las Indias. Además, su origen noble y la historia de su conversión al observar el cadáver corrompido de la reina fueron temas que la retórica ignaciana barroca supo muy bien explotar en la propaganda de sus santos en Nueva España. De hecho, a raíz de su canonización en 1671 se hicieron en Nueva España ostentosos festejos que merecieron ser descritos en un impreso anónimo de 1672.[27]

Con la llegada de numerosos jesuitas checos y silesianos a las misiones de Baja California en el siglo XVIII, desde 1724 se introdujo en Nueva España el culto al recién beatificado Juan Nepomuceno, mártir de Bohemia, que había vivido en el siglo XIV y que los jesuitas checos promovieron en su tierra como parte de una intensa campaña contra el avance de los protestantes.[28] Reconocido como el patrono de la buena fama y el secreto de confesión, y como eficaz aliado contra la maledicencia, la murmuración, la difamación y la calumnia, san Juan Nepomuceno fue acogido muy pronto por diferentes corporaciones como su protector. En 1724, los oidores de la Audiencia formaron una congregación bajo su advocación por considerarlo abogado imparcial, quizá frente a los ataques que sufrían por parte de los visitadores del rey en esas fechas. Entre 1740 y 1743, el Real Colegio de abogados de la capital y el claustro de doctores de la universidad de México lo proclamaron su patrono.[29]

También como respuesta a las campañas de difamación que sus enemigos estaban implementando en toda Europa, los jesuitas difundieron la veneración a tres mártires japoneses cercanos a su orden (que habían muerto con Felipe de Jesús a fines del siglo XVI) y el culto a los jóvenes san Luis Gonzaga y san Estanislao de Kostka (canonizados en 1726), pro-

puestos como modelos para los estudiantes de los colegios como ejemplos de castidad y obediencia.

Junto a la promoción de sus santos, los jesuitas también fueron especialmente proclives a la introducción de nuevos cultos marianos. Desde mediados del siglo XVII, en todos los templos de sus colegios se abrió una capilla destinada a venerar a la Virgen de Loreto, una imagen negra cuyo santuario en Italia les había sido asignado desde 1554; en muchas ciudades y villas novohispanas, como San Miguel, Guadalajara, San Luis Potosí y la capital (anexa al colegio de San Gregorio) se reconstruyó la casa de Nazareth, que supuestamente unos ángeles habían trasladado a Loreto, y sus imágenes (que en México se volvieron de color blanco) eran sacadas en procesión por las ciudades para aliviar epidemias.[30]

En 1732, los italianos Mónaco y Bonalli introdujeron en Guanajuato el culto a la Virgen de la Luz, aparecido en Palermo a fines del siglo XVII, que tuvo gran aceptación en los centros mineros y misiones norteñas.[31] Por las mismas fechas el siciliano Juan José Giuca, residente en el colegio del Espíritu Santo de Puebla, promovía la imagen de Nuestra Señora del Refugio, cuya devoción fue tomada por los franciscanos y llegó hasta Nuevo México y Texas.

Por su parte, las otras órdenes religiosas también desplegaron sus cultos marianos con imágenes y cofradías: a la Virgen del Rosario de los dominicos y a la Inmaculada Concepción de los franciscanos; carmelitas y mercedarios promovieron el culto a sus respectivas vírgenes "fundadoras", las del Carmen y La Merced y a sus escapularios, a cuyos portadores se les prometía un paso rápido por el purgatorio.

Desde sus fundaciones las monjas también influyeron en el proceso al introducir nuevos santos y nuevas devociones, como la promoción, que hicieron, apoyadas por los jesuitas,

del culto a santa Gertrudis de Helfta, santa alemana del siglo XIII, cuya popularidad aumentó considerablemente como abogada de las ánimas del purgatorio, como contraparte de su coterráneo, el hereje Martín Lutero, y como una de las primeras promotoras del culto al corazón de Jesús. Las numerosas novenas y cofradías dedicadas a ella en todo el ámbito americano del XVIII y sus incontables imágenes en las que aparece representada en amorosos coloquios con el niño Jesús, e incluso amamantándolo, la convirtieron en una de las santas más populares de la nueva sensibilidad emotiva característica de la catolicidad en el Siglo de las Luces.[32]

En los monasterios carmelitas de Puebla y México, lo mismo que en Regina, se fabricaban unos panecillos con la efigie de santa Teresa que tenían fama de curar varias enfermedades.[33] Esa misma actitud de emotividad exaltada propició la gran expansión del culto a la Sagrada Familia. Para el siglo XVII ya estaba muy difundido y por su medio se fortaleció la figura del patriarca san José, uno de los más populares patronos de las ciudades novohispanas desde el siglo XVI, a quien se llegó a llamar "el poderosísimo patrono de todo el linaje humano", ratificado como tal por obispos y concilios.

Las representaciones de este intercesor de la buena muerte y de la castidad en el matrimonio fueron sin duda un importante elemento en la conformación de una visión más emotiva de la paternidad y un importante vehículo para la conformación de un ideal laico. La gran expansión del culto a san José en el siglo XVIII novohispano (gracias a las obras de santa Teresa y sor María de Ágreda) fue creando representaciones de nuevas devociones, fomentadas por las numerosas cofradías dedicadas a este santo; surgió incluso una iconografía y unas devociones que copiaban las marianas, como la de san José de la Luz, el Sagrado Corazón de san José y hasta se pu-

blicó en ese tiempo un Rosario del patriarca señor san José escrito por Pedro de Castro.[34] Se expandió también en este periodo una importante devoción a dicho santo como virrey (representado a menudo incluso con corona), pues como administrador de los bienes espirituales de su hijo en la tierra, san José recordaba al casto José, el virrey de Egipto del Antiguo Testamento.[35] José se convirtió en el nombre más usado para bautizar a 40% de los niños y 25% de las niñas. Vetancurt publicó en 1700 una hagiografía de san José en 100 páginas inspirada en la obra de la madre Águeda. La publicación en el siglo XVIII del Año josefino por un autor franciscano anónimo constituyó una gigantesca obra que ofrecía a los devotos meditaciones para todo el año con el tema del patriarca.[36]

Ya desde el siglo XV dos personajes más se agregaron a la llamada Trinidad terrena, los abuelos de Jesús, Joaquín y Ana, padres de María. El culto a los Cinco Señores, muy difundido por los jesuitas en sus casas de Loreto y a veces representados ocupando cada uno de los dedos de una mano, tuvieron gran aceptación en todos los estratos sociales: a los nobles y caballeros se les mostraba una familia burguesa que comía en mesas; los esclavos africanos, cuyos rituales tuvieron que adecuarse a los del cristianismo, utilizaron la "Mano Poderosa" para asimilar algunas de sus deidades.

El tema nos muestra que en el ámbito urbano novohispano, aunque lo más común fue la aceptación sumisa de los códigos europeos sobre la veneración a los santos, hubo excepciones. En 1609 fue descubierto un motín de negros en la ciudad de México programado por los rebeldes para el 6 de enero, celebración de los Reyes Magos; los africanos, erradicados violentamente de sus tierras nativas, pretendían nombrar un rey negro que los liberara de la esclavitud, con lo que

mostraban que habían asimilado al santo cristiano Baltasar como algo propio.[37]

Como mencionamos en los capítulos anteriores, la veneración de sus reliquias constituyó una parte fundamental del culto a los santos. Éste fue uno de los temas centrales que promovió Trento frente a las disputas con los protestantes. Durante el Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585 varias sesiones se dedicaron a tratar este tema. Los padres conciliares prohibieron que la gente portara reliquias o las expusiera a la veneración pública sin el permiso del obispo, el único autorizado para definir su autenticidad y su culto. Se agregaba que de esta forma "se corregirán los abusos y destruirán las supersticiones que suelen introducirse a consecuencia de la imprudente piedad con que algunos obran respecto de esta materia".[38]

A pesar de dichas restricciones, estos objetos se convirtieron en el centro del culto a los santos en todas las ciudades del virreinato. Se exponían como tesoros preciados en hermosos relicarios de plata y cristal, se les llevaba en procesión para acabar con inundaciones y epidemias e incluso se les utilizaba para disminuir la violencia de los incendios arrojándolos al fuego o en los exorcismos para expulsar a los demonios. A veces también se les ingería o se les esparcía por los campos para darles fertilidad o protegerlos contra las heladas. Pero las reliquias no sólo eran partes del cuerpo de los santos o cuerpos enteros, la mayoría de las veces eran sólo objetos que les pertenecieron, trozos de hábito, cartas, el polvo de su sepultura, sustitutos necesarios sobre todo cuando el cuerpo no estaba disponible. Entre las reliquias más preciadas estaba el *Lignum Crucis*, es decir un trozo de la cruz donde había muerto Cristo, y que casi todas las iglesias poseían en sus relicarios.

En el siglo XVII, se pusieron muy de moda las cuentas de la madre Juana de la Cruz, terciaria franciscana española que decía haberlas enviado al cielo para ser bendecidas. De hecho, las imágenes y otros objetos se podían convertir también en reliquias; bastaba con ponerlas en contacto con el original para que se cargaran de todas sus virtudes. Muchas beatas embaucadoras repartían entre sus seguidores cuentas bendecidas en el cielo, trozos de la cruz de Cristo y pedazos de la Sábana Santa obtenidos de este modo. No había mucha distancia entre tal acción considerada ortodoxa y la magia por contacto. El uso de reliquias, medallas, escapularios, cuentas, agua bendita, cirios y rosarios para protección, prácticas todas fomentadas por la Iglesia, no se diferenciaba de los poderes atribuidos a amuletos y talismanes.

A pesar de los continuos intentos por importar dichos objetos de Europa, éstos eran insuficientes para cubrir la creciente demanda de los templos y los fieles. Por ello la religiosidad urbana comenzó a venerar las reliquias de aquellos hombres y mujeres que habían vivido en su territorio, a pesar de no estar canonizados por la Iglesia. Con bastante frecuencia, los restos mortales de esos venerables afamados estaban localizados en pueblos de indios, por lo que les fueron confiscados y trasladados a las capitales. En 1616 Francisco Losa, recién nombrado capellán del nuevo convento de las carmelitas descalzas de la ciudad de México, mandó traer del pueblo de Santa Fe los huesos de su amigo y maestro, el ermitaño Gregorio López. Tiempo después el arzobispo Manso trasladaría esos restos a la catedral metropolitana.[39] Por su parte, los franciscanos de Guadalajara expropiaron en 1630 los restos de los mártires fray Juan Calero, fray Francisco Lorenzo y fray Antonio de Cuellar, sepultados en Ezatlán;[40] para los intereses de los religiosos esos huesos eran más útiles

en el ámbito urbano de españoles y mestizos que en el pueblo indígena.

Pero no sólo los huesos de los venerables eran objeto de culto; igualmente se guardaban de ellos todo tipo de objetos: toallas y listones con las gotas del aromático sudor que expelían los cadáveres de las monjas santas; telas, flores y sábanas que estuvieron en contacto con los cuerpos de venerables sacerdotes; rosarios, escapularios, cilicios, alambres de púas, jubones de cerdas y demás instrumentos de devoción o de penitencia pertenecientes a ascéticos frailes. Muy a menudo los fieles solicitaban en las porterías de los conventos que se les permitiera tocar con sus rosarios las reliquias que ellos poseían o que se les regalara un puñado de la tierra de las sepulturas de sus venerables. Cuando murió el misionero fray Antonio Margil de Jesús en 1726, el traslado de su cuerpo desde Querétaro a la ciudad de México estuvo marcado por una multitud que lo acompañaba. Una vez en la capital, el cadáver no pudo ser enterrado sino hasta el tercer día después de muerto, por el gran concurso de gente que quería verlo y llevarse una preciada reliquia, tanto que fue necesario poner soldados de palacio "que defendiesen la integridad del cadáver", lo que no impidió que "le desnudasen a pedazos el santo hábito" tanto que se hizo "necesario mudarle la mortaja varias veces". Un testigo presencial aseguró que las exequias "no hubieran sido mayores si hubieran muerto en México san Antonio de Padua o san Francisco Javier".[41]

En las ciudades episcopales, los monasterios femeninos eran también importantes centros de distribución de este tipo de reliquias "no autorizadas". En Puebla, a la muerte de sor Isabel de la Encarnación, una monja carmelita que había sufrido ataques demoniacos continuos, su cadáver fue desnudado y mutilado por sus compañeras para llevarse partes de

su hábito, de su velo y trozos de sus manos. Muy pronto los poblanos se acercaron al torno a solicitar estas reliquias.[42] Lo mismo sucedió unos años después en el monasterio de la Concepción con sor María de Jesús Tomellín, religiosa muerta en olor de santidad en el monasterio de la Concepción, en cuyo torno se repartía el polvo de su sepultura y trozos de su hábito para diversos usos como evitar heladas en las cosechas, aumentar la producción esparciéndolo en los campos o curar enfermedades sólo con tomarlo disuelto en agua.[43]

El culto que toda la población urbana tenía hacia esas reliquias llegaba incluso al exceso de descuartizar los cadáveres de los hombres y las mujeres recién muertos en olor de santidad con tal de obtener una de sus reliquias, como pasó con la esclava hindú Catalina de San Juan en Puebla.[44] A veces, esos cuerpos fueron también objeto de robo varios años después de su deceso, como sucedió con los restos mortales de fray Diego de Basalenque y Gregorio López, sustraídos por los mismos clérigos de las iglesias de las comunidades indígenas que los resguardaban para ser llevados a los templos de las capitales, aunque siempre se dejaba un pequeño trozo de ese cuerpo en el lugar de donde fue sustraído.[45]

Estos piadosos hurtos no sólo daban a esos cadáveres un carácter sagrado (reforzando la fama de santidad de los que habían sido sus propietarios), sino que además multiplicaban la acción benéfica del cuerpo santo al fragmentar su potencialidad y distribuirla entre un gran número de personas. Como pasaba con la eucaristía al ser dividida, cada parte contenía la fuerza del todo, y con ello, la presencia del venerable se introducía en las celdas conventuales y en los hogares familiares y se filtraba hasta los más recónditos resquicios de la vida privada. Las reliquias se convertían en los instrumen-

tos desencadenantes de la compleja alquimia de los milagros.[46]

Junto con el culto a las reliquias, otro dato que nos permite descubrir la recepción de esos santos propios a nivel popular es la actitud reverencial que mostraban los novohispanos hacia los lugares que los venerables santificaron con su presencia. La ermita de Gregorio López en Santa Fe, el colegio de Zacatecas fundado por fray Antonio Margil de Jesús, la capilla de San José de Chiapa, donde se retiró el obispo Palafox, o la ermita en las inmediaciones de Puebla que visitaba Sebastián de Aparicio se convirtieron en espacios con una significación especial.[47] Pero fue sobre todo en sus procesos de beatificación donde se reflejó más claramente la recepción que tuvieron los novohispanos de sus santos propios. Por medio de donaciones testamentarias, limosnas y promoción ante las instancias oficiales, intentaron conseguir la autorización papal para venerarlos.

Aunque el culto a las reliquias promovido por frailes y obispos constituía una forma de fomentar el cristianismo, entre las masas urbanas había siempre un peligro. La fuerte presencia de prácticas mágicas hacía difícil para un fiel común distinguir entre la ortodoxia y la herejía. Algunas mujeres, acusadas de hechicería ante la Inquisición, utilizaban oraciones y "amuletos" cristianos para curar, adivinar el futuro o conseguir ataduras amorosas. En varios casos presentados ante ese tribunal aparece también mencionada el ánima sola, a la cual las hechiceras solicitaban favores, pero la misma Iglesia había promovido este culto y consideraba que las almas del purgatorio podían ayudar a los miembros de la Iglesia militante. De hecho, a menudo se le representaba en los templos para que los fieles acudieran a ella.[48]

Esa misma actitud humanizada de la divinidad se puede observar en las nuevas devociones promovidas desde el siglo XVII por jesuitas y franciscanos. Especialmente notable fue la de los Siete Príncipes, que incluía, además de Miguel, Gabriel y Rafael, a cuatro arcángeles apócrifos. Su culto, a pesar de las censuras inquisitoriales, se hizo muy extensivo en Nueva España en el siglo XVIII, desde Puebla y Oaxaca hasta Michoacán y el Bajío. Durante el Sábado Santo, en varias ciudades el Santo Entierro era acompañado por esculturas de los siete arcángeles portando los emblemas de la Pasión, y en la capital su cuidado estaba a cargo de la archicofradía de la Santísima Trinidad.[49] Estos intercesores y protectores celestiales no sólo daban a las masas esperanzas de una salvación inminente, sacralizaban también el orden jerárquico de la sociedad.

El interés de los jesuitas por difundir esa devoción fue consecuencia de su promoción para venerar al ángel de la guarda, tema en que se puede ver la expansión del proceso de individuación en Occidente. Aunque su presencia teológica se dio desde el siglo XII con Pedro Lombardo, fueron los jesuitas Roberto Belarmino y su discípulo Luis Gonzaga quienes difundieron el culto al ángel guardián gracias a unas meditaciones en las que se insistía en la total entrega a su guía. Desde entonces, en sus colegios se fundaron congregaciones del ángel guardián asociando siempre su culto con la castidad que debían guardar sus estudiantes, a su protección de las tentaciones y de los peligros, a su compañía con las almas del purgatorio y a su actividad para comunicar a los hombres los designios de Dios.[50]

Los santos fueron insuperables vehículos de cristianización en los ámbitos urbanos pues sirvieron para dar cohesión a la sociedad y para fortalecer las identidades colectivas. Vimos cómo los gremios, las cofradías y las órdenes religiosas

los tenían como símbolos corporativos y los ostentaban como sus emblemas en todas las celebraciones públicas. Personas, familias, ciudades (y el mismo reino) se pusieron al cuidado de varios patronos asegurándose con ello la protección celestial.

Los santos también fueron objeto de un intenso culto privado. Mientras las aristocracias civiles y eclesiásticas daban a la imagen un uso didáctico, la mayoría de los fieles las utilizaba como objetos de devoción. De hecho, el mejor medio de hacer accesibles a los santos fue a la posibilidad de poseer sus imágenes para rendirles culto en el ámbito doméstico. En los inventarios de bienes encontramos continuas referencias a la posesión de lienzos y esculturas de los santos venerados por la familia. Hacia el siglo XVIII fueron cada vez más numerosos los cuadros devocionales donde aparecían Cristo o María rodeados de un grupo de seis u ocho santos protectores, aquellos preferidos de quien había mandado realizar tales objetos de devoción.

La posesión de imágenes no se circunscribió sólo a aquellos que tenían los medios para encargar este tipo de obras o adquirirlas en el mercado. Los sectores modestos también las tenían y aquí la imprenta jugó un papel fundamental gracias al grabado. De hecho, el gran consumo de estampas provocó que los impresores utilizaran las láminas con que habían hecho las portadas de libros para producir impresiones sueltas y venderlas como estampas a los fieles y, a menudo, los comerciantes las regalaban en la compra de mercancías. Un uso similar tenían las imágenes religiosas grabadas en esas guías de oraciones que eran las novenas, en las patentes, contratos y sumarios de gracias e indulgencias de las cofradías, así como en coplas, loas, gozos y gacetillas y en los escapularios (trozos de tela para colocarse sobre pecho y espalda que lle-

vaban bordada la imagen de la Virgen o de un santo).[51] La promoción de los venerables novohispanos tuvo también en la imagen un instrumento muy importante de divulgación, sobre todo para la solicitud de milagros, necesarios para que se consumara el proceso de beatificación.

La presencia de los santos en las visiones de las beatas y de las monjas es una prueba clara del éxito que tuvo la emisión de los mensajes por medio de las imágenes. Junto con la hagiografía, los sermones y las novenas, este medio fue uno de los más eficaces en la promoción de prácticas. En el culto privado es donde se mostraron los mayores excesos, como se puede constatar en varios procesos inquisitoriales. En una información del comisario de San Miguel al Santo Oficio se hablaba de los "incendios" dedicados a santa Ifigenia que se celebraban en casas con fandangos, comida y bebida frente a altares llenos de velas.[52] Esos "incendios" fueron comunes en muchas ciudades, en especial en honor a san Nicolás Tolentino, santo agustino que se volvió muy popular a raíz de sus atribuciones como patrono contra los terremotos.[53]

Por otro lado, la diferencia que hacían los clérigos entre imagen didáctica e imagen devocional no era muy clara para quienes las utilizaban como instrumentos para obtener favores. La presencia de estampas impresas que eran llevadas entre los vestidos o colocadas en la cabecera del lecho, en cofres y armarios y detrás de las puertas nos habla de usos que a menudo las convertían en verdaderos amuletos para preservar los lugares del mal y traer fortuna y salud. Hasta las parteras ponían grabados de san Ignacio o de san Ramón sobre el vientre de las parturientas para ayudarlas a bien parir y las hechiceras utilizaban las estampas de varios santos en sus hechizos.

Las reliquias y las imágenes, además de funcionar como amuletos con poderes taumatúrgicos, fueron signos que vincularon a la heterogénea población novohispana con un espacio cultural común. Con los ritos realizados alrededor de ellas, esos objetos adquirían un nuevo valor simbólico que actualizaba su poder de hacer milagros y aseguraba la protección divina.

Sus reliquias y sus imágenes recibieron una veneración especial tanto en el ámbito doméstico como en el público. Sus fechas de celebración durante el año litúrgico les concedieron también dominio sobre las diversas actividades agrícolas. Pero en toda esta labor los santos no estaban solos.

III.3.3. Los santuarios urbanos

Uno de los fenómenos más importantes de la religiosidad en las ciudades a partir de las últimas décadas del siglo XVI fue la veneración a imágenes milagrosas con cuya presencia la comunidad esperaba liberarse de las continuas catástrofes que la asolaban. Aplacar epidemias, incendios, terremotos y sequías, así como los favores concedidos de manera individual eran los "milagros" que convertían a una simple imagen pintada o esculpida en un objeto prodigioso al cual se le hacían ofrendas y rogativas, se le paseaba por la ciudad en procesión y se le prometían mandas, limosnas, ayunos y oraciones. La potencia de algunas de esas imágenes era considerada tan fuerte que alrededor de ellas se generaron santuarios en los cuales los fieles colocaban exvotos y ofrendas y de donde se llevaban a sus casas estampas, tierra y agua. La mayor parte de esas imágenes estaban situadas en templos previos y su presencia sirvió para sacralizar, fortalecer y enriquecer dichos espacios. En otros casos la escultura fue la que

generó un área sacralizada, a menudo en un cerro a las afueras de la ciudad, desde donde era trasladada al centro urbano (catedral o parroquia) para pedir salud durante las epidemias y lluvias cuando había sequías.

Su popularidad y efectos en el proceso cristianizador fueron determinantes y se dejaron sentir en las dos últimas centurias del virreinato. El milagro, la oferta de salud tanto física como espiritual y la difusión de mensajes de fe, esperanza y caridad dieron a los santuarios un papel catequizador fundamental; pero también los volvieron espacios que generaban cuantiosos recursos económicos e identidades regionales, por lo cual su manejo y control propició alianzas y conflictos, tanto entre corporaciones como entre ciudades. Así, el papel protector de las imágenes milagrosas provocó que su promoción y control se convirtiera en un asunto del cual las diferentes instancias eclesiásticas y civiles debían ocuparse.

Cuando una imagen previamente existente era avalada por el obispo, la parroquia, el ayuntamiento, el convento o la cofradía, se detonaba un proceso de propaganda: se construía un nuevo templo, se imprimían estampas, se realizaban fiestas y procesiones con la imagen, se hacían copias de ella, se organizaban giras promocionales en la región y se difundían sus milagros en libros impresos. Sólo entonces surgía un verdadero santuario, los más influyentes eran los que se encontraban en las capitales episcopales y en las prósperas urbes comerciales.[54]

En la ciudad de México, el santuario de la Virgen de Guadalupe, recién creado por el arzobispo Montúfar para contrarrestar el control franciscano, recibió un gran impulso gracias a su sucesor Pedro Moya de Contreras, quien regularizó el empleo de limosnas (destinándolas para dotes de huérfanas), creó las constituciones para una cofradía de Guadalupe

y nombró a su primer capellán. Sin embargo, y a pesar de encontrarse en un importante acceso a la capital, no fue sino hasta 1622 que se concluyó en el Tepeyac la primera iglesia en forma, a cuya consagración acudió el arzobispo Juan Pérez de la Serna, posiblemente el mayor promotor del culto en estas primeras décadas del siglo XVII. Desde su llegada a la capital, en 1613, este prelado instauró como ritual para los futuros arzobispos postrarse ante la imagen e invocarla como la "estrella" o "norte" de su labor pastoral. Pérez de la Serna fue también quien mandó al grabador flamenco Samuel Stradanus el primer grabado de la imagen rodeada de sus exvotos, el cual sería utilizado para difundir el culto que, para estas fechas, no sobrepasaba aún los límites de la capital y sus pueblos aledaños.

Su sucesor, Francisco Manso y Zúñiga, para paliar la desastrosa situación que sufrió la capital a raíz de la terrible inundación en 1629, hizo trasladar la imagen desde el santuario a la catedral, donde estuvo cinco años. El regreso solemne de la Virgen a su templo en el Tepeyac en 1634 dio al culto capitalino un gran impulso y a la sede episcopal un enorme prestigio. Una década después, el arzobispo Juan de Mañozca (1643-1650) apoyó la impresión de dos obras claves para el culto escritas por los clérigos Luis Lasso de la Vega († *ca.* 1670) y Miguel Sánchez (1594-1674). Fueron ellos y otros clérigos cercanos al cabildo catedralicio quienes, en esos años centrales del siglo XVII, realizaron informaciones para llenar el vacío documental sobre los orígenes de la imagen y le dieron su carácter fundante.[55]

A fines de la centuria, el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas (1682-1698), quien había adoptado la efigie de Guadalupe como escudo de armas personal, ponía la primera piedra para la construcción de un nuevo templo en el Tepeyac

el 26 de marzo de 1695, que se concluyó después de su muerte, y lo dedicó el cabildo en sede vacante en 1709. En el siglo XVIII otro arzobispo, Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta (1730-1747), quien ocuparía además el cargo de virrey entre 1734 y 1740, sería uno de los más sólidos promotores del culto guadalupano y de la jura de la Virgen como patrona de la capital. Esto sucedió a raíz de una devastadora epidemia que se inició en 1737, año en el que Vizarrón, después de oponerse al traslado de la imagen a la catedral, convenció a los miembros del ayuntamiento a realizar dicha jura y propuso que ésta se hiciera extensiva a todas las urbes novohispanas, en muchas de las cuales ya funcionaba un templo o una ermita dedicados a su culto.[56]

Aunque de aparición más tardía y mucho más lejano de la capital, el santuario de la Virgen de los Remedios alcanzó muy pronto mayor popularidad que el anterior. La primitiva ermita en el cerro Totoltepec, fundada por los conquistadores y parcialmente abandonada desde 1553, fue rescatada y restaurada en 1574 por el ayuntamiento, el cual la puso bajo su cuidado. El virrey Martín Enríquez dio a dicha corporación el patronato sobre ella, el derecho a nombrarle un capellán y la obligación de crear una cofradía con miembros del cabildo para su guarda y administración. A partir de entonces, la Virgen de los Remedios, vinculada con la conquista pues había llegado con las huestes de Cortés, se convirtió en la principal "benefactora" de la ciudad. El ayuntamiento promovía su traslado a la capital en los años en que las lluvias se retrasaban y se desataban epidemias, práctica que se extendió a muchos otros santuarios urbanos del territorio.[57]

De manera paralela, la capital virreinal vio nacer el culto a otras imágenes que sacralizaban con su presencia templos de frailes y monjas, iglesias anexas a hospitales, curatos de in-

dios o ermitas marginales. Los primeros íconos de este tipo, dos Cristos, fueron expropiados del ámbito indígena y se colocaron en los espacios eclesiásticos urbanos con el fin de fortalecer una fundación. Los agustinos hicieron esto con el Cristo de Totolapan, traído a México a raíz de una epidemia que afectó a los conventos capitalinos y para dotar de una imagen "milagrosa" al colegio de San Pablo, recientemente fundado y anexado a la doctrina de indios de Teopan. Ambas instituciones, doctrina y colegio, se habían visto envueltas en un conflicto, pues el arzobispo Pedro Moya de Contreras se oponía a ellas, y el virrey y la Audiencia las apoyaban. Con el aumento del culto los agustinos decidieron trasladar la imagen a la iglesia mayor de su orden, anexa a su convento grande de la capital.[58]

El segundo Cristo "milagroso" expropiado a los indígenas, el Señor de Ixmiquilpan, fue trasladado a la capital a principios del siglo XVII por orden del arzobispo Juan Pérez de la Serna. La imagen había sido sacada de Mapeté (o el Cardonal), un poblado minero dependiente del convento agustino de Ixmiquilpan, y fue depositada en el templo de las carmelitas descalzas, cuyo convento había sido fundado por el propio arzobispo a un costado de su palacio. En 1634 un nuevo prelado, Francisco Manso y Zúñiga, ordenó construir en el templo de Santa Teresa una capilla para el santo Cristo, que hasta entonces había estado detrás del altar mayor de la iglesia, en el espacio de clausura de las monjas, aunque visible para los fieles a través de una reja. A fines de la centuria, el arzobispo Aguiar y Seijas determinó que la imagen era milagrosa y su limosnero, Alfonso Alberto de Velasco, publicó dos libros que dieron al santuario el impulso que tendría hasta el siglo XIX.[59]

Por su parte, alrededor del 1600 dominicos y franciscanos también propiciaron el surgimiento de tres santuarios marianos en conventos marginales: uno en la doctrina indígena de santa María, recién fundada por los frailes menores en 1597, en la que se promocionó el culto a una Virgen de la Asunción; los otros dos, situados a la entrada de las principales calzadas que comunicaban la isla con la tierra firme más cercana, fueron creados para sostener casas recoletas en las que los frailes no podían tener doctrinas. El primero, dedicado a una imagen de la Virgen de la Piedad, fue sede de una casa de recolección de frailes dominicos que se sostenían de las limosnas de los viajeros que recorrían el camino entre México y Coyoacán. El segundo convento, construido al lado de la antigua ermita de San Cosme sobre la calzada de Tacuba, fue ocupado por los franciscanos que promovieron el culto a una imagen de la Virgen de la Consolación o del Valle, muy popular en la ciudad en el siglo XVII. Una cuarta devoción a la Virgen de la Bala surgió en el hospital de leprosos de San Lázaro, en el extremo oriental de la ciudad como auxilio para sostener a los enfermos.[60] En esta primera etapa, ninguno de estos santuarios urbanos recibía peregrinos de zonas alejadas. Sólo iban a ellos sus habitantes y los de los pueblos colindantes, no sólo por la inseguridad de los caminos y las dificultades en los traslados en esta época, sino porque cada ciudad episcopal comenzó a consolidar sus propios centros de peregrinaje a imitación de la capital.

Esto sucedió en la ciudad de Oaxaca, a principios del siglo XVII, la cual se "beneficiaba" con el traslado de una "reliquia" desde Huatulco (a pesar de la oposición armada de los indios), una antigua cruz de madera conservada milagrosamente y que con el tiempo se atribuyó al apóstol santo Tomás. El promotor del traslado fue el obispo criollo de la sede,

Juan de Cervantes, que había sido canónigo en el cabildo de México, quien convirtió a la cruz venerada en la catedral de Oaxaca en un importante objeto de culto.[61] A fines del siglo XVII otros dos obispos procedentes de la catedral de México, Isidro de Sariñana y Nicolás del Puerto, promocionaban la construcción de un santuario a la Virgen de Guadalupe (la primera fundación de este tipo en una capital episcopal) e iniciaban el culto a la Virgen de la Soledad en la pequeña ermita de San Sebastián, que se encontraba en un cerro a las afueras de Antequera. A principios del siglo XVIII el obispo Ángel Maldonado reforzaba el santuario con la fundación de un monasterio de religiosas agustinas llegadas de Puebla y lo convertía en el centro espiritual de la diócesis. Oaxaca es el más claro ejemplo de las influencias generadas desde la capital del virreinato en materia religiosa.

Puebla, en cambio, como la segunda ciudad del virreinato, mostró una continua competencia respecto a la capital, lo que la llevó a forjar santuarios replicantes. En 1582 llegaba al convento franciscano de Puebla, procedente del de Tlaxcala, una imagen de la Virgen con el Niño llamada "La Conquistadora", regalo de Hernán Cortes a un señor tlaxcalteca. Con ella, los poblanos pretendían desplazar a la Virgen de los Remedios mexicana como la figura que había colaborado en la conquista. La imagen, también asociada con los viajes misioneros de fray Andrés de Ribas, se puso al cuidado de una cofradía que se consagró a su culto desde 1595.[62] A principios del siglo XVII fray Juan de Torquemada remarcaba la "gran veneración" que los poblanos le tenían, al igual que al cuerpo incorrupto de fray Sebastián de Aparicio, un hermano lego recientemente muerto con fama de santidad, quien estaba enterrado en su capilla.[63] Desde muy temprano, la imagen fue sacada en procesión por la ciudad para atraer lluvias, y

en 1631 los franciscanos concedieron al ayuntamiento el patronato sobre la imagen, con un claro paralelismo con la Virgen de los Remedios de La capital. Con el apoyo del ayuntamiento, en 1639 se hizo la jura de la Conquistadora como patrona de Puebla.[64] La Conquistadora y el apoyo del ayuntamiento para su culto dieron a los franciscanos de nuevo un papel central en la vida religiosa de Puebla, papel del que habían sido desplazados al trasladarse a ella desde Tlaxcala la capital episcopal en 1549.

A mediados del siglo XVII, en 1676, a raíz de la consolidación del poder episcopal en la ciudad y la diócesis que llevó a cabo el obispo Juan de Palafox, el cabildo de la catedral inició el culto a la Virgen de la Defensa en su altar mayor. En abierta competencia con la Virgen Conquistadora, que se veneraba en la iglesia de San Francisco, este culto volvía a traer de nuevo la antigua rivalidad entre los frailes y el episcopado, pues el obispo secularizador Palafox había sido quien confiscó esa imagen al ermitaño y terciario Juan Bautista. El papel del cabildo de la catedral fue determinante en esta promoción y en la construcción, también por esas fechas, del mito fundador de la ciudad alrededor de un supuesto sueño que tuvo fray Julián Garcés, el primer obispo de Tlaxcala, en el que vio unos ángeles trazando el urbanismo poblano.[65]

El mito angélico estaba también muy relacionado con la veneración al arcángel san Miguel, patrono de la ciudad, cuyo culto no podía realizarse en una imagen milagrosa pues como espíritu puro no tenía una manifestación corpórea. Sin embargo, el cabildo y los obispos poblanos suplieron esta falta con la promoción de un santuario surgido en el territorio tlaxcalteca en las primeras décadas de la centuria. Según una leyenda, el arcángel se había aparecido a un indio de Nativitas y había dejado un pozo de agua milagroso, espacio que

los obispos poblanos supieron explotar muy bien al convertirlo en el centro espiritual de la diócesis, cuyo patrono era san Miguel.

Por las mismas fechas, los obispos de Guadalajara, Juan Ruiz Colmenero, Francisco Verdín de Molina y, sobre todo, Santiago de León Garabito, estaban promocionando los santuarios de Zapopan y San Juan de los Lagos. El primero, cercano a la capital, tuvo desde muy temprano una cofradía, y Garabito inició la construcción de un soberbio templo y propició el traslado de la imagen a la capital episcopal cada vez que ésta era asolada por una epidemia. El segundo nació en una población que estaba en el camino a Zacatecas y evolucionó gracias al auge agrícola, ganadero y minero de los Altos de Jalisco desde mediados del siglo XVII. Para 1700 era el santuario más importante del norte y, gracias a varias imágenes copiadas del original que peregrinaban para obtener limosnas, su influencia llegaba hasta Zacatecas, San Luis Potosí, Aguascalientes, Coahuila, Guanajuato y Michoacán.

Al obispo León Garabito también se debe la promoción de un tercer santuario urbano, el de la Cruz de pasto de Tepic, villa situada en el camino real a Culiacán. En este poblado los franciscanos habían fundado un convento en el siglo XVI y en el XVII promovieron, vecino a él, un santuario. El extraño fenómeno de una cruz dibujaba con zacate y 33 especies de hierbas (muchas de ellas medicinales) situada sobre el suelo sin cambiar de forma ni secarse comenzó a atraer a los lugareños y los viajeros. Los peregrinos tomaban hierbas y tierra de los alrededores de la cruz, hacían con eso panecillos para comer y con el lodo se untaban el cuerpo para curar dolencias. En 1678 el obispo León Garabito visitó el santuario, autorizó el culto y le dio un gran impulso gracias a una obra escrita por el jesuita Francisco de Florencia, quien asoció la

cruz con un tal Mateo o Matías, discípulo del apóstol santo Tomás.[66]

Como se puede notar, en la promoción de esos cultos tuvieron un papel fundamental los obispos, quienes se encargaron de levantar informaciones sobre los milagros que dichas imágenes realizaban, de encargar y financiar la redacción e impresión de obras y novenas que les dieran publicidad, de promover sus traslados desde los santuarios lejanos hacia las catedrales para pedir lluvias o salud y de propiciar la formación de cofradías y hermandades para su culto. Detrás de todas estas estrategias podemos ver un claro interés por darle a la catedral un papel protagónico en las ciudades y muy a menudo encontramos como telón de fondo la omnipresente pugna entre el episcopado y las órdenes religiosas evangelizadoras. Tales políticas tuvieron continuidad gracias a los cabildos catedralicios que inspiraron e instigaron a los nuevos obispos que llegaban a las sedes diocesanas a proseguir con las obras iniciadas por sus predecesores.

A imitación de las capitales episcopales, las ciudades menores comenzaron también a hacer uso de este recurso. Sus promotores (los ayuntamientos, los párrocos seculares y regulares y las cofradías conformadas por mercaderes, terratenientes y artesanos) estaban muy interesados en buscar los mismos beneficios materiales y espirituales que obtenían obispos y cabildos en sus sedes.

Una de esas ciudades fue Pátzcuaro. En 1580, la capital episcopal de Michoacán se trasladó de ahí a Valladolid, una vez que murió Vasco de Quiroga, su primer obispo y principal opositor al cambio. La nueva capital no pudo apropiarse de los dos símbolos básicos que custodiaba la vieja sede: los restos de Tata Vasco y la Virgen de la Salud, la cual se conservaba en el hospital de indios de Santa Marta. A principios

del siglo XVIII, con la consolidación del ayuntamiento español en Pátzcuaro y la ayuda del colegio de los jesuitas y del párroco secular fue construido un nuevo y suntuoso santuario que expropió la imagen a los indios. Muchas de las limosnas para hacerlo llegaron gracias a un ermitaño, Francisco de Lerin, quien realizó varias giras promocionales con una imagen "peregrina" por todo el Bajío, Nueva Galicia y Nuevo León, lo que también propició una extraordinaria expansión del culto. A mediados del siglo XVIII, con la ayuda de la beata Josefa Gallegos y el apoyo de los obispos de Valladolid, Matos Coronado y Elizacoechea, se fundó un monasterio de dominicas anexo al santuario, con lo cual se aseguró la injerencia episcopal en su administración.[67]

Al igual que Pátzcuaro, Tlaxcala había perdido su carácter de sede diocesana en 1549 a favor de Puebla. Su identidad a partir de entonces se concentró en una imagen de la Virgen de la Asunción que se veneraba en la capilla de los Naturales en el templo de San Francisco. A lo largo del siglo XVII, su nobleza mestiza, que controlaba el ayuntamiento, comenzó también a conformar nuevos espacios de sacralidad, sobre todo a raíz de la secularización de Palafox, que marginó a los franciscanos del control religioso de la ciudad. Una serie de problemas a fines del siglo XVII, como rebeliones de los macehuales y presiones fiscales por parte de la Corona, motivaron la creación de un nuevo santuario en el cerro vecino a la ciudad, donde se comenzó a venerar la imagen de la Virgen de Ocotlán. A lo largo del siglo XVIII, la familia mestiza Mazihcatzin, que llegó a controlar el ayuntamiento, favoreció y promovió el santuario convirtiéndolo en uno de los más importantes de la región.[68]

La tercera ciudad, Querétaro, estaba emplazada en el cruce de los caminos que iban tierra adentro, hacia el Bajío y las

minas norteñas; su posición privilegiada la había convertido, a mediados del siglo XVII, en un próspero centro económico, cuyo cabildo español le había conseguido del rey el título de ciudad y un escudo de armas en 1656. Para entonces, los franciscanos tenían el predominio religioso en la ciudad, pues controlaban la parroquia, el único monasterio de monjas que había, el de Santa Clara y un santuario en el cerro de Sangremal donde se veneraba una cruz de piedra de origen desconocido.[69] Sin embargo, a mediados de la centuria un grupo de clérigos seculares consiguió fundar una congregación de la Virgen de Guadalupe, la cual inició la construcción de un santuario dedicado a esa advocación capitalina que fue concluido en 1680. Con esta fundación, los franciscanos comenzaron a ver limitada su presencia, pues en las siguientes cuatro décadas todas las órdenes religiosas (dominicos, agustinos, carmelitas, mercedarios, jesuitas, hipólitos y dieguinos) y un monasterio de monjas capuchinas consiguieron permisos para abrir sus templos en la ciudad.

Frente a esto, los frailes comenzaron a promocionar un santuario en un cerro vecino a Querétaro, que se llamaría en adelante El Pueblito, cuya Virgen había sido colocada ahí para extirpar idolatrías, según una tradición que se remontaba a 1632. En 1736 se concluía en el lugar un soberbio templo a costa del coronel José de Urtiaga, quien lo ofreció en acción de gracias, y desde él se bajaba todos los años la imagen en una celebración que organizaba el ayuntamiento español. En 1765 el santuario recibía un convento recoleto de los franciscanos.

De manera simultánea, otra institución de la misma orden, el colegio de Propaganda Fide, fundado en 1683 en el cerro de Sangremal, le daba un gran impulso a la veneración de la cruz de piedra que ahí se encontraba. A principios del siglo

XVIII, esa cruz se vinculó con un hecho milagroso que atribuía a esa reliquia el triunfo de los caciques fundadores de Querétaro en una mítica batalla contra los chichimecas. El mito fundador convirtió al colegio de Santa Cruz en el centro espiritual de la ciudad y en uno de los santuarios más venerados de la región.[70]

Tanto en la cruz de piedra de Querétaro, como en la de Huatulco de Oaxaca, la presencia del culto al objeto, sin el cuerpo del Cristo muerto, constituía una clara muestra de que esta devoción, promovida entre los indígenas por los religiosos, tuvo también una gran difusión en las ciudades. Esto se veía reforzado en ellas con la proliferación de las cofradías de la Vera Cruz.

Por último, en la lejana Zacatecas, el santo Cristo venerado en una capilla de la parroquia principal era invocado en las epidemias, en los derrumbes de las minas, cuando faltaban los azogues, en las tormentas y en los partos difíciles. Su presencia le había dado a la parroquia un gran impulso, hasta que fue consumido por un incendio en 1736.[71] Muy posiblemente este hecho fue el detonante para que en la ermita del cerro de la Bufa comenzara a darse el culto a la Virgen de los Zacatecas, cuyo santuario comenzó a tener gran auge desde las últimas décadas del siglo XVIII.[72]

La presencia de santuarios tan importantes en Querétaro y Pátzcuaro y la gran prosperidad que comenzó a generarse en el Bajío desde el siglo XVII fueron algunos de los factores que provocaron que en todas sus villas y ciudades comenzara la veneración a imágenes de Cristo y de la Virgen consideradas milagrosas. Sus promotores, de nuevo, fueron los curas religiosos y seculares, los ayuntamientos formados por terratenientes y mercaderes y las cofradías de mestizos y españoles.

En Salamanca, un Cristo negro colocado en el hospital de indios de Nativitas en 1683, junto con la fundación de una cofradía de la Preciosa Sangre, comenzó a atraer la atención de las poblaciones nahuas y otomíes (que lo llevaron a otras regiones), pero también de los mestizos y españoles que terminaron apropiándose del culto.[73] En Zamora, desde 1686 se veneraba al Cristo de la Salud en una capilla del Calvario, la cual se remodeló a partir de las primeras décadas del siglo XVIII. En el pueblo de Aramútaro, un cura párroco del vecino Tlazazalca promovió la devoción a un Cristo de la Piedad encontrado por un mulato, cuya presencia transformó al pueblo, le dio un nuevo nombre (La Piedad) y una parroquia autónoma. La villa de San Felipe veneraba a un Cristo de la Conquista que había acompañado a los misioneros franciscanos fray Juan de San Miguel y fray Bernardo Cosin en sus correrías por la chichimeca, y al que llegaban a visitar muchos peregrinos.

En San Miguel el Grande, junto con otro Cristo de la conquista similar al de San Felipe, una cofradía de morenos comenzó la veneración a una imagen del *Ecce Homo* que le construyó una lujosa capilla en 1652, desde la cual salía en andas para pedir lluvias y aliviar epidemias y que gracias a una imagen "demandita" extendió su culto por todo el Bajío.[74] En el mismo San Miguel se veneraba una Virgen con idéntica advocación, de la Salud, posiblemente desde la fundación del templo del oratorio de San Felipe Neri en 1712. En 1696, en la villa de Santa Fe de Guanajuato, una imagen de Nuestra Señora era trasladada a su nueva capilla, y con ella su cofradía, que había sido fundada por el obispo de Valladolid fray Marcos Ramírez del Prado en 1641. En el vecino mineral de Cata, se comenzó a levantar un santuario al Santo Cristo de Villaseca alrededor de 1709. En Salvatierra un Cris-

to del Socorro y una Virgen de la Luz eran venerados en el siglo XVIII y en León la Inmaculada Concepción, promovida por los franciscanos, se había convertido el culto referencial de la villa. A esa misma advocación estaba dedicada una imagen milagrosa del convento franciscano de Celaya, cuyo ayuntamiento la había integrado en su escudo de armas, concedido por el rey junto con el título de ciudad en 1655. En la alcaldía mayor de Zitácuaro, surgió, a principios del siglo XVII, un santuario vecino al convento franciscano; fue construido por un minero a una imagen de la Virgen venerada ahí en agradecimiento por haber encontrado una rica veta.[75]

Al igual que en Michoacán, en el arzobispado de México también los frailes menores tuvieron una fuerte presencia en la fundación de santuarios en ciudades menores. A mediados del siglo XVII estaban promoviendo dos de ellos en los pueblos cercanos a dos conventos urbanos muy importantes para su orden: Tecaxic en Toluca y Tulantongo en Texcoco. En el primero se veneraba una pintura sobre algodón de la Virgen de la Asunción y para promoverlo los franciscanos abrieron un convento anexo en donde se repartía a los peregrinos cenizas y pavesas de los cirios y el polvo del marco de la pintura, pues con ellos se producían curaciones y milagros. Su cercanía a la ciudad de Toluca, carente de santuarios, fue la que propició su extraordinario éxito.[76]

Otro fue el caso del santuario de la Virgen de Tulantongo, cercana a Texcoco, originalmente fundado por un mestizo ciego fingido y mendigo llamado Antón de Candía, quien comenzó a difundir que un lienzo de la Virgen que poseía le había devuelto la vista. En 1656 una denuncia inquisitorial lo acusó de "usurpador de la eclesiástica jurisdicción", de bendecir a los indios públicamente y administrarles la ceniza; el tribunal determinó que el ermitaño debía dar cuenta al guar-

dián del convento franciscano de Texcoco sobre las limosnas recolectadas. Esto motivó que muy pronto la ermita pasara al control de los frailes, quienes en 1676 construían una nueva iglesia y casa y ponían en ella a un religioso.[77]

También los franciscanos fueron promotores de los dos santuarios urbanos en el obispado de Yucatán. El más importante de ellos, el de la Virgen de Izamal, estaba localizado en un poblado que, desde finales del siglo XVI, había dejado de ser exclusivamente indígena pues, como paso obligado entre Mérida y Valladolid, se volvió una importante villa comercial donde habitaba un número considerable de españoles y mestizos.[78] Aunque se atribuyó a fray Diego de Landa la introducción del culto, su verdadero promotor fue el guardián del convento, fray Francisco de Torres, como parte de las campañas franciscanas por expandir la veneración a la Inmaculada, tan cara a la orden, advocación que en 1618 fue nombrada patrona de la diócesis por el obispo agustino fray Gonzalo de Salazar.[79] Para entonces, el culto en Izamal era tan importante que los de la villa de Valladolid trataron de robar la imagen; pero en 1648, los habitantes accedieron a que ésta fuera a visitar Mérida para paliar una terrible epidemia que azotaba la ciudad.[80]

En la villa de Campeche, la Virgen de la Laguna, expropiada del poblado indígena de Xampolol, a pesar de la promoción que hicieron los franciscanos, fue decayendo, quizá por los ataques piratas al puerto que obligaron a los religiosos a hacer varios traslados de la sede de su convento. En cambio, el Cristo venerado en el barrio de San Román comenzó a funcionar mejor como devoción para los fieles.[81]

Cabe señalar, sin embargo, que dadas las condiciones de inseguridad de los caminos, las peregrinaciones a esos santuarios no venían de lejanas tierras y que la mayoría de los

peregrinos procedía de la región donde estaba enclavado el santuario, aunque hacia el siglo XVIII la situación de muchos de ellos cambió. El tránsito por los caminos se había hecho más seguro y los peregrinos llegaban a solicitar favores, dejar exvotos, cumplir mandas y llevarse estampas, tierra y agua de esos lugares sacralizados por la imagen. Su éxito se debió en gran medida al aparato publicitario con el que se les rodeó, en el que tuvieron un importante papel las giras promocionales que hacían las copias de esas imágenes llamadas "peregrinas" (si eran de la Virgen) o "demanditas" (si eran de Cristo). Raffaele Moro, en un importante artículo, sostiene que esas imágenes demandantes de limosnas se movían en territorios más extensos que los mismos romeros e incluso que fueron ellas las que generaron las peregrinaciones.[82]

Los portadores de dichas imágenes no sólo se encargaban de recolectar limosnas para el santuario, también distribuían estampas, milagritos y novenas y narraban los prodigios que la imagen había realizado. Esta difusión se complementaba con la transmisión de boca en boca de los "milagros" concedidos por ellas a sus fieles. Para Moro, los viajes de las peregrinas formaron parte de una intensa movilización interregional que abarcaba todo tipo de objetos, productos y personas, conectando comunidades alejadas entre sí. Gracias a su presencia los habitantes de las pequeñas aldeas y de los pueblos alejados pudieron tener acceso a los cultos urbanos generados en las capitales y fueron un importante factor que impulsó la conformación de las identidades regionales. Pero también inhibieron la presencia de nuevos santuarios locales al fortalecer el monopolio de los cultos generados en las capitales.[83]

Todos los santuarios urbanos mencionados incidieron poderosamente en el proceso cristianizador de las ciudades. Las

imágenes y las fiestas que se hacían a su alrededor fueron importantes catalizadores de emociones. Ellas gestaron sentimientos de dependencia y humillación hacia esos objetos que representaban a la divinidad y hacia las instituciones religiosas que las custodiaban; la gente solucionaba sus temores y depositaba sus esperanzas en ellas para solucionar los problemas más apremiantes, como la falta de lluvias y las enfermedades.

Por otro lado, los santuarios urbanos y sus prodigios se convirtieron en importantes instrumentos de una pastoral impulsada por los obispos y dirigida a integrar a los heterogéneos grupos que habitaban las ciudades en los nuevos códigos morales y de socialización promovidos por la Contrarreforma. Indios y españoles recién inmigrados, mestizos, mulatos, esclavos negros y criollos quedaban así sujetos a la Iglesia institucional representada por la autoridad episcopal. En esos centros se les inculcaban sentimientos de identidad y unidad, como miembros pertenecientes a una sociedad cristiana que llenaba sus expectativas de salud y bienestar en la tierra y de salvación eterna bajo la protección de las imágenes de Cristo y de la Virgen María. Además de dotar de prestigio a sus promotores, dichas imágenes generaban vínculos que derivaban en una dependencia mayor hacia el cristianismo. El milagro se convirtió así en un importante instrumento de catequización y control.

III.3.4. Catequesis, moral, sacramentos y prácticas meditativas

El jesuita Juan de la Plaza señalaba a los obispos del Tercer Concilio que las creencias religiosas de la gente de Nueva España eran más opinión heredada que verdadera fe, y eso no

sólo entre los indios sino entre "la numerosa turba de gente desarraigada y vagabunda cuya cristiandad era muy dudosa".[84]

Esta percepción seguramente influyó en los padres conciliares pues muchas de las disposiciones de la magna asamblea iban dirigidas a subsanar las carencias de esa "turba de gente desarraigada" que habitaba las ciudades novohispanas. Uno de los mayores peligros contra la fe auténtica eran las "supersticiones" tan arraigadas entre los españoles que pasaban a América y que comenzaban a ser imitadas por mestizos e indios. En una de esas disposiciones conciliares se prohibía el ejercicio del oficio de saludadores, ensalmadores o santiguadores, personas "que con palabras y bendiciones pretenden curar las enfermedades" y que dicen "públicamente oraciones en las plazas e iglesias". Los tales debían ser examinados por el obispo para obtener una licencia, o de lo contrario serían castigados. Con ello se pretendían limitar "muchas supersticiones que suelen mezclar semejante casta de hombres en este ejercicio".[85]

En otra disposición se prohibían las cédulas supersticiosas (palabras u oraciones escritas sobre papel que se colgaban al cuello como amuletos), pues se creía que con ello "de ninguna manera perecerán por fuego y agua, o alcanzarán los bienes que desean". Y se añadía que quienes las usaran deberían entregarlas al obispo para que fueran quemadas. Por último se recomendaba a los confesores "que exhorten a sus penitentes a precaverse del error de semejante vanidad supersticiosa".[86]

Uno de los temas centrales en los que insistió el Tercer Concilio fue el control de la moral, como se puede ver en la pormenorizada descripción que se hace en el *Directorio para confesores* de los vicios en los que podían caer los diferentes

estados, autoridades y oficios. Aunque no se publicó, en este documento se muestra el ideal de vida cristiana propuesto a los seglares novohispanos, pero al mismo tiempo las grandes dificultades que había para imponerlo en la sociedad. Tiempo atrás, el dominico fray Tomás Mercado había escrito un texto de teología moral sobre *Tratos y contratos* para instruir a los mercaderes en sus obligaciones religiosas y en los peligros que les acechaban pues, como cristianos, debían cuidarse de no caer en el vicio de la avaricia; éste fue otro texto que muy pocos tuvieron en cuenta en su vida diaria.

Sin duda, el sacramento de la confesión era el principal medio para encauzar la moral y, como vimos, el concilio insistió en establecer ciertos controles en la práctica de la obligación de confesar y comulgar una vez al año. Sin embargo, tampoco hay registros parroquiales en este periodo que nos muestren no sólo la aplicación de tales controles en las ciudades, sino la disponibilidad de los fieles para cumplir con esa obligación. No obstante, los registros parroquiales de bautizos y matrimonios sí comenzaron a hacerse efectivos en este periodo, al igual que la inserción en libros separados de españoles, mestizos e indígenas, así como el de "legítimos e ilegítimos". Para los obispos, los mestizos y los mulatos eran considerados parroquianos similares a los blancos, y como ellos debían obedecer los mandamientos, recibir los sacramentos y pagar sus diezmos.

Con el tiempo y la consolidación de las estructuras diocesanas aumentaron los controles sobre la administración pascual de la confesión y la comunión, sobre todo en las catedrales y en algunas parroquias urbanas del clero secular. La intensa movilidad dentro de la ciudad, y en especial la llegada de los indios de los barrios hacia la traza por el atractivo laboral que esta zona tenía, hacía necesario llevar un registro

confiable de los feligreses de cada parroquia para promover el cumplimiento de sus obligaciones religiosas. Para ello, en 1689 se comenzó a levantar un padrón de los indios que vivían en la ciudad y, en 1691, el arzobispo Aguiar y Seijas pidió que se hicieran unas "memorias de indios extravagantes", es decir, de los fuereños que no tributaban o que no estaban registrados en ningún lado.

Además, a partir de 1670, cada parroquia urbana comenzó a repartir cédulas impresas (imposibles de falsificar) a todos aquellos que cumplieran con su confesión y comunión durante la Cuaresma. Unos meses después, estas papeletas debían ser entregadas al cura o a sus ayudantes parroquiales que iban casa por casa a recogerlas y cobraban una multa a quien no las tuviera. En un cuadernillo se llevaba el registro de quienes habían cumplido, con otros datos sobre su modo de vida y domicilio. Aunque los feligreses de otras parroquias no eran registrados, por ejemplo los indios, la medida propició el levantamiento de padrones anuales de casi todas las personas que habitaban en cada hogar dentro de la jurisdicción. Llevar a cabo este empadronamiento convenía tanto a las autoridades eclesiásticas como a las seculares, pues gracias a él se tenía un registro fiel de tributarios, actividades y domicilios que podía servir tanto para fines de censo, como para la localización de delincuentes o infractores. Así, estos registros que tenían como finalidad recabar una información útil para el "conocimiento individual" de los parroquianos y para el cumplimiento de sus obligaciones religiosas podían ser también utilizados como referente para conocer las relaciones familiares de un sujeto, la mudanza de domicilio, de ocupación, en fin, una historia personal cuya información podía ser utilizada para las averiguaciones que hacían tanto la Audiencia como el tribunal del Santo Oficio. Estamos ante

una forma de empadronamiento de población que no tenía equivalente en otras instituciones urbanas de aquella época.[87]

En materia de catequesis, el Concilio también insistió en la publicación de un catecismo menor y otro mayor en castellano que fueron encargados al jesuita Juan de la Plaza, pero que tampoco se publicaron. De hecho, esta función la cumplió la obra de otro jesuita, el padre Jerónimo Martínez de Ripalda, cuyo catecismo se divulgó en todo el ámbito del imperio español.[88] Sin embargo, en los últimos años del siglo XVI no tenemos ninguna noticia de una catequización sistemática en el ámbito urbano, pero a finales de la centuria se dio un impulso inusitado alrededor de la catequesis urbana gracias a la iniciativa del arzobispo Aguiar y Seijas. Este prelado, en apoyo de una iniciativa del oratorio de San Felipe, creó cofradías de la doctrina cristiana inspiradas en un modelo desarrollado por san Carlos Borromeo en Milán; dichas asociaciones tenían por finalidad fundar escuelas para enseñar el catecismo en varios puntos de las ciudades. Sabemos que la iniciativa funcionó, bajo el cuidado de los oratorianos, en la ciudad de México, pero hay poca información sobre el éxito que tuvo en otras partes, aunque el intento de Aguiar era fundar estas cofradías en cada uno de los 212 curatos que formaban el arzobispado.[89] En Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz llevó a cabo un proyecto similar en la capital de su diócesis, fundó la archicofradía de la doctrina cristiana en honor de san Francisco de Sales, de quien era muy devoto, e impuso que se fundaran congregaciones similares en todo su obispado.[90] Los betlemitas, por su parte abrieron escuelas catequísticas anexas a sus hospitales en México, Puebla, Oaxaca, Guanajuato y Veracruz donde se enseñaba a los niños la doctrina cristiana, además de leer, escribir y contar.[91]

En Oaxaca, a mediados del siglo XVIII, el obispo Buenaventura Blanco y Helguero estableció una academia moral, que pasó después al oratorio de san Felipe Neri. Sus miembros hacían procesiones predicando la doctrina moral y examinaban el catecismo a niños y a niñas "para ver si entendían lo mismo que respondían de memoria". En dichas procesiones de penitencia, él mismo salía flagelándose con corona de espinas y cargando una cruz, y era ayudado por los padres del oratorio que exhortaban a los fieles con fervorosas pláticas.[92] Ejemplos similares son mencionados para la ciudad de México durante el carnaval, donde el obispo Aguiar promovía la salida de sacerdotes que predicaran contra los excesos cometidos en esos días.[93] En el santuario de Atotonilco aún se conservan pinturas en las que el padre oratoriano Felipe Neri de Alfaro se representa flagelándose en público durante la Semana Santa mientras predica sermones morales.

Un impulso muy importante en la consolidación de la catequesis urbana, por medio de sermones y en la promoción de prácticas cristianas en las ciudades, provino de las fundaciones de los jesuitas. Su interés no sólo abarcó a los grupos españoles y mestizos que hablaban castellano, sino también a las comunidades indígenas urbanas, como lo muestra el interés que mostró la orden en el aprendizaje de las lenguas nativas más comunes en Mesoamérica. La fundación del colegio de San Gregorio de la capital, destinado a la formación de colaboradores entre la nobleza indígena (que de alguna forma llenó el vacío dejado por la extinción del colegio de Tlatelolco), permitió a algunos de sus miembros el conocimiento del náhuatl.[94] En Tepotzotlán, antes de abrir su noviciado, se había iniciado una labor entre los otomíes, aunque con escasos resultados, y desde el colegio de Pátzcuaro, una fundación

también muy temprana (1574), varios aprendieron el purépecha.

Los jesuitas, sobre todo, insistieron en una pastoral diferenciada: una dirigida hacia las élites formadas por caballeros, funcionarios, mercaderes y sus mujeres, y otra destinada a la plebe. Esto se puede observar desde la misma predicación que distinguía los sermones de corte, conceptuosos y llenos de alusiones cultas, en los que campeaba el Dios amoroso y providente del Evangelio, y los de plaza, que insistían en los castigos infernales y en el papel justiciero del Dios del Apocalipsis. Se promovía, así, una distinción entre los laicos: los instruidos, que podían acceder a la espiritualidad y a una moralidad más elevadas, fomentando los ejercicios espirituales, las lecturas piadosas e incluso la comunión frecuente; y los rudos, a los cuales iban dirigidos el devocionalismo popular, el culto a reliquias e imágenes y las prácticas externas, aunque siempre con la insistencia en que el único camino de salvación era llevar una vida virtuosa. En Nueva España se pueden observar claramente ambas tendencias desde finales del siglo XVI.

Un ejemplo de estas actividades son las llamadas misiones urbanas, según una noticia que dejó el cronista Antonio de Robles en 1690. Desde el 15 hasta el 22 de enero, los jesuitas hicieron una misión en la capital, que comenzó con un sermón del arzobispo Aguiar y Seijas predicado en el Hospital de Jesús; de ahí la misión se trasladó al Real de indios, donde predicó en "mexicano" el padre José Capetillo y al día siguiente se hizo lo mismo en el de Jesús en "mexicano" por otro jesuita. Después se realizó una procesión de sangre con 300 personas desde el Hospital de Jesús al colegio de San Gregorio. El día 22, en la misión de españoles estuvo descubierto el Sacramento y comulgaron más de 4 000 personas y

por la tarde salió de nuevo otra procesión hacia el Hospital de Jesús con un crucifijo y la Virgen de los Ángeles en un acto de contrición.[95]

Los otros grandes promotores de misiones urbanas fueron los franciscanos de los colegios de Propaganda Fide. Según cuenta su cronista Isidro Félix de Espinosa, cuando la misión era proclamada en la ciudad donde estos religiosos tenían asiento (México, Querétaro, Zacatecas, Pachuca y Guatemala) pocos podían escapar a la noticia. Los frailes llegaban en procesión, a veces descalzos y acompañados de los sacerdotes locales y cargando una gran cruz e imágenes de Cristo y María. En el camino a la iglesia principal rezaban el rosario, cantaban canciones religiosas y se iban flagelando, mientras jóvenes corredores eran enviados por toda la ciudad tocando campanas y gritando "a la misión". Los hombres y las mujeres, separados, se juntaban en la plaza frente a la iglesia y ahí llegaban los misioneros a predicarles y a explicarles los beneficios que obtendrían si se confesaban y seguían las instrucciones de los frailes sobre cómo ganar indulgencias.

Sin embargo, al parecer estas misiones no se hacían todos los años: en Pachuca, en 24 años sólo hubo cinco y en la capital virreinal se realizaban cada tres y podían durar desde ocho días hasta tres semanas. Según el cronista, los misioneros apostólicos conseguían en sus misiones portentosas conversiones: los amancebados se casaban, cesaban los chismes y las maledicencias, los enemigos se reconciliaban, terminaba la usura, las mujeres dejaban de usar ropa escandalosa, se dejaban juegos, danzas profanas y comedias. La gente iba por las calles descalza, cargando cruces, llorando sus pecados y con las caras tiznadas en señal de arrepentimiento. Pero las peticiones que se hacían para fundar más de esos colegios en otras ciudades dan un panorama distinto de lo que era la so-

ciedad, mucho más corrompida de lo que los discursos retóricos admitían.[96]

Como hemos visto, las enseñanzas religiosas tuvieron uno de sus espacios privilegiados de difusión en los sermones dominicales, en aquellos que se predicaban durante fiestas especiales o los que se decían con motivo de la expedición de la bula de la Santa Cruzada cada dos años. En muchos de estos sermones el tema central era la necesidad de ganar indulgencias para limitar la estancia en el purgatorio, dogma cuya difusión tuvo en este periodo un impulso inusitado, lo que propició la expansión de numerosas prácticas y devociones y la consolidación de muchas hermandades de seglares. Como el gran tema de la Contrarreforma, alrededor del purgatorio se forjaron instituciones como las cofradías de ánimas, el juzgado de testamentos, capellanías y obras pías y el Consejo de la Bula de la Santa Cruzada. Muchas prácticas y santos (como san Francisco, santa Gertrudis o santa Teresa) se avocaron a sacar prontamente del purgatorio a los fieles que fueran sus devotos, que portaran el escapulario del Carmen o de La Merced y el cordón franciscano o que rezaran el Rosario.

Junto con el purgatorio, la muerte formaba parte central en los sermones y las arengas religiosas, muchas de las cuales tenían su expresión en la calle. Los jesuitas eran expertos en este tipo de actos, llamados "de contrición", en los que se organizaba una procesión al anochecer, con hachones encendidos la cual encabezaba un crucifijo. A lo largo del recorrido, se hacían varias paradas para que el sacerdote predicara brevemente sobre la muerte, el pecado, el juicio y el infierno. Fueron muchos los que se convirtieron, perturbados por esas procesiones en las que no podían participar mujeres para evitar escándalos. A veces, durante el trayecto, se oían las

saetas o máximas cantadas que interrumpían el silencio de la procesión con lacónicos comentarios, más convincentes aun porque estaban reforzados por las tinieblas de la noche. El lúgubre ambiente provocaba en los asistentes gritos pidiendo perdón y golpes de pecho.[97] Esto sólo podía pasar en una sociedad temerosa de los castigos divinos por los pecados, que se manifestaban en terremotos, cuya duración se contaba por credos, en inundaciones y epidemias; un terror similar a la ira divina provocaba la aparición de cometas o los eclipses.

Otro espacio para sermones sobre la muerte eran los ajusticiamientos. Al llegar a la horca, los reos, con las manos atadas sobre un crucifijo, recibían el último sermón de los labios de un religioso que los exhortaba a bien morir. Los jesuitas eran los más avezados en este oficio, preparaban al sentenciado durante varios días para el trance y lo confesaban. Los cuerpos de los reos eran izados con gruesas cuerdas bajo la horca, como ejemplo para desanimar a futuros infractores y ante la mirada impávida de numerosos espectadores. En esas ocasiones, un jesuita levantaba la cabeza recién cortada del condenado y hablaba con ella, dando un teatral sermón edificante.[98]

Junto con los sermones, los impresos fueron otro instrumento fundamental para la difusión de enseñanzas y prácticas y para fomentar la vida devota y elevar el nivel moral de los fieles. En la segunda mitad del siglo XVI la Inquisición estuvo obsesionada por las prohibiciones y las censuras sobre los libros de espiritualidad en lenguas vernáculas, por el temor de que pudieran llevar a herejías místicas como el alumbradismo. Pero desde las primeras décadas del siglo XVII se notó una promoción inusitada en el ámbito católico por publicar diversos textos que buscaban guiar a los laicos en sus prácticas religiosas. Esto se debió en buena medida al interés

de varias corporaciones por fomentar la espiritualidad entre los seglares cultos, hombres y mujeres, privilegiando la ascética y la moral sobre la mística, cuya subjetividad escapaba fácilmente de los controles eclesiásticos. Uno de los modelos que más influyó fue el instaurado por la *Introducción a la vida devota* del obispo de Ginebra Francisco de Sales, texto que ya circulaba en castellano a mediados del siglo XVII en una traducción que hiciera el famoso poeta Francisco de Quevedo.

Este cambio era ya notable para fines del siglo XVII, cuando se observó un desarrollo en la impresión y el comercio de dos tipos de textos, ya fueran producidos en Nueva España o importados de la península: los manuales de espiritualidad y los libros de devoción. Entre los primeros destacaban aquellos que promovían la moral individual *(Despertadores espirituales),* las prácticas familiares como la asistencia a la misa dominical en familia, la comunión frecuente, y el rezo del Rosario en el ámbito doméstico; entre los segundos estaban los manuales de oración: novenas, octavarios, desagravios, relojes espirituales y ejercicios.[99]

Aunque su finalidad básica era solicitar favores, muchos de estos impresos, sobre todo las novenas, incluían estampas y pequeños textos de meditación sobre las virtudes y los vicios que iban dirigidos a interiorizar las temáticas tratadas y a provocar el arrepentimiento por medio de actos de contrición, gestos, canciones y plegarias. Las novenas promovían la emotividad de los fieles, pero también servían para solicitar apoyo de las autoridades y limosnas de los particulares.[100] Su lenguaje sencillo, su facilidad de manejo (por su pequeño formato) y su bajo costo volvieron estos textos muy populares y se convirtieron en un excelente negocio para las imprentas.

Es muy significativo que en varios de estos libros de espiritualidad se incluyeran guías para rezar el viacrucis, práctica muy cercana a los franciscanos y a sus terciarios. Aunque meditar en la vía dolorosa (el camino recorrido por Cristo después de la sentencia de Pilatos hasta llegar al Monte Calvario) se remonta al siglo XV, no fue sino hasta el XVII que tuvo una difusión inusitada en la catolicidad, favorecida por las muchas indulgencias concedidas por el papado a quien la practicara. Inocencio XI, en 1686, estableció que las mismas indulgencias que ganaban los franciscanos que guardaban el Santo Sepulcro de Jerusalén al visitar las estaciones del viacrucis las podían obtener las personas al visitar una imitación de las estaciones hierosolimitanas en un lugar franciscano, incluidos sus colegios de Propaganda Fide. En México, Puebla, Guatemala, Pátzcuaro y otras ciudades del virreinato se construyeron capillas para realizar dicha práctica, se pintaron imágenes para promoverla y, sobre todo, se imprimieron guías de rezado pa-ra meditar en cada "estación".[101] Fray Agustín de Vetancurt publicó un librito en náhuatl para "saber andar las estaciones", que incluía las indulgencias que se ganaban al hacerlo.[102] A menudo los franciscanos acompañaron la práctica con una procesión acompañada por flagelantes con coronas de espinas, cruces sobre los hombros, sogas al cuello y descalzos. En el siglo XVIII se comenzaron a criticar esas prácticas y los manuales ya no insistían tanto en las indulgencias que se obtenían, pues la gente sólo hacía las estaciones más premiadas.[103] En temas como éste se puede ver la confrontación entre una religión popular ritualista y otra más interior, meditativa y moral. Esa misma actitud ilustrada se oponía también a los viacrucis públicos pues se prestaban a grandes "deshonestidades" por la promiscuidad y las "risotadas, ruido y chacota" más propios del carnaval.

A imitación de los franciscanos, los dominicos también comenzaron a promocionar la práctica de rezar el rosario "a coros" en las calles, con la compañía de un sacerdote que fervorizaba a la gente con meditaciones sobre cada "misterio". En 1682, el confesor del arzobispo Aguiar, José de Lezamis, organizó una procesión rezando los 15 misterios del rosario para contrarrestar los excesos del carnaval.[104] En la capital virreinal incluso se construyeron estructuras arquitectónicas con ese nombre a lo largo de la calzada que comunicaba la ciudad con el santuario de la Virgen de Guadalupe. Estos rosarios públicos cantados se organizaron también durante la Nochebuena, portando pequeñas imágenes con faroles y música hasta la madrugada, pero la práctica se prohibió al año siguiente por los excesos que se cometían.[105]

En 1746, el franciscano fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, para obtener limosnas y reparar el templo de Tepetlatzingo, un pueblo salinero cercano a la capital, organizó un rosario público con una imagen de la Virgen del Patrocinio que él mismo había mandado restaurar. Vestida con lujoso traje, cubierta de joyas y con pestañas y peluca de pelo natural, este "simulacro" se paseó por las calles de la ciudad, mientras el padre De la Rosa repartía 4 000 estampas de ella entre los asistentes, quienes iban en la procesión rezando el rosario. Con lo que se obtuvo, el fraile pudo restaurar el convento y la iglesia del pueblo.[106]

Además de la del Rosario, muchas cofradías tomaron la costumbre de rezarlo, incluso los franciscanos y los carmelitas fomentaron su práctica entre sus hermandades. En el siglo XVII se publicaron varios tratados sobre las meditaciones alrededor de los misterios del rosario. En el siglo XVIII, con las nuevas propuestas orientadas hacia una religiosidad más intimista y vinculada con la interiorización de las prácticas,

se nota un aumento considerable de las publicaciones sobre el tema, muchas de ellas tendientes a la buena muerte, incluso se creó un rosario dedicado a san José. En estos textos, por influencia de los jesuitas, se buscaba representar para la imaginación, de manera sensible, los misterios que se recordaban y se incluía una admonición que tendía a la práctica de las virtudes y a mejorar la moral de los fieles. El jesuita Ignacio de Paredes publicó incluso, en 1758, un librito con meditaciones sobre los 15 misterios del rosario en náhuatl.[107] Sin embargo, estas prácticas meditativas no eran lo más común, no sólo porque estos textos no llegaban a las masas, sino también porque, como todas las devociones, terminó siendo una oración repetida mecánicamente para obtener favores del cielo, mientras que portar el rosario al cuello se volvió un remedio contra las enfermedades y una especie de amuleto.[108]

Hasta ahora hemos visto que uno de los principales intereses de las instituciones eclesiásticas era la práctica de la virtud y que el tema moral estaba inmerso en la educación que se impartía en los colegios, en las actividades desarrolladas en los hospitales y en los sermones que se predicaban en plazas y templos. Uno de los aspectos centrales de las directrices morales estaba relacionado con las diversiones, consideradas negativas, pues durante ellas se blasfemaba y se cometían diversos pecados. Francisco de Aguiar y Seijas lanzó continuas diatribas contra las corridas de toros, las peleas de gallos, las casas de juego y las obras de teatro y, a raíz de la revuelta capitalina de 1692, instó al virrey a que prohibiera la venta de pulque, principal razón según él de dicho tumulto.[109] Pero los discursos morales más difundidos se dirigían a la represión de la sexualidad, sólo válida dentro de la institución matrimonial y dirigida a la procreación. Por ello, la

prostitución pública (pues la privada era tolerada) se castigaba con cárcel, la homosexualidad con la hoguera y cualquier incitación a la promiscuidad (sobre todo cuando se reunían multitudes) se veía con gran recelo.

Al considerar a la mujer como el principal instrumento del Demonio para la perdición de los varones, uno de los temas más sobresalientes del proceso cristianizador de las ciudades fue el fomento de instituciones dirigidas al encerramiento de las mujeres con miras a reformar la moral pública. La fundación de colegios de niñas, de recogimientos para mujeres desvalidas o delincuentes y monasterios femeninos fue promovida tanto por las autoridades episcopales y por las órdenes mendicantes, como por los ayuntamientos y diversas cofradías; su finalidad, la reclusión de las mujeres que no estaban sujetas a un vínculo matrimonial, para fomentar en ellas los valores cristianos y evitar que por falta de recursos fueran orilladas a la prostitución. El arzobispo Aguiar y Seijas y el obispo Fernández de Santa Cruz estuvieron especialmente preocupados por estos temas. Aguiar y Seijas propició la fundación del recogimiento de Belem para "doncellas y casadas abandonadas" sujetas a los peligros del mundo; otro para delincuentes, llamado de María Magdalena, y un tercero para mujeres dementes, del que se hizo cargo la congregación del Divino Salvador de los jesuitas. El obispo Santa Cruz, por su parte, fundó varios recogimientos en Puebla y transformó alguno de ellos en un monasterio femenino de agustinas recoletas.

Las monjas tuvieron un papel importante en el ámbito de la moral, al igual que en el de las devociones. El ejemplo de sus ayunos, ascetismo y virtudes se difundía por toda la ciudad mediante sermones, exequias y textos, y su opinión era tomada en cuenta incluso en materias de orden político. En

la rebelión de 1624, que enfrentó al virrey marqués de Gelves con el arzobispo Juan Pérez de la Serna, dos monjas tuvieron visiones acerca de la desobediencia del primero hacia el segundo y de su "injusta" expulsión de la ciudad. Los clérigos seculares partidarios del arzobispo hicieron circular en la capital los testimonios de las dos monjas como una prueba del favor divino hacia su protector y como un ataque a las políticas virreinales.[110]

Pero también las monjas tenían un papel fundamental para la moral en otro sentido. En una sociedad obsesionada por el temor a un Dios justiciero, las religiosas, esposas de Cristo, eran intercesoras para aplacar la ira divina dispuesta a aniquilar a los pecadores. Su principal función social era pedir a su esposo que no enviara epidemias, inundaciones y terremotos, e interceder por las ánimas del purgatorio; gracias a ellas las ciudades estaban protegidas y menos expuestas a las catástrofes, y los individuos tenían la seguridad de una estancia breve en el fuego purgativo. Las hermanas enclaustradas, al interceder por los pecadores, daban a éstos la oportunidad de relajar sus costumbres y vivir con una moral acomodaticia; ésta, además, se reforzaba gracias a que con la obtención de bulas de cruzada, con confesiones superficiales y con el uso cotidiano de rosarios y escapularios se podía obtener una salvación por medio de rituales sin someterse a los rigores de un comportamiento moral estricto.

El tema había enfrentado a los que postulaban el probabilismo (en temas como la economía, la política y las diversiones) y que tenían una posición más laxa respecto a la moral de las élites, y sus detractores, más puristas, quienes consideraban que tal permisividad exponía a las almas al peligro de condenarse eternamente.[111] Aunque en la Nueva España que transitaba entre el siglo XVII y el XVIII ya se dejaban ver los

ecos de posturas menos rigurosas, el ambiente religioso general era de gran rigidez. En 1728, el canónigo de la catedral de México, Bartolomé Felipe de Ita y Parra, imprimió un sermón moral con motivo de una celebración a la Virgen de Loreto en el cual, además de criticar acremente la prostitución, los juegos de naipes, la asistencia a las tabernas y el desmesurado aumento de los precios, arremetía contra las modas y el descaro con que los caballeros y las damas entraban en los templos: las mujeres "con la misma desenvoltura que se puede ir a una comedia [usando] diamantes y joyas en los cabellos, flores en las cabezas, anillos en los pechos" y los hombres, "tan afeminados que ni hombres parecen, sino farsantes, moda en el andar, listones y bolsas en los pelos, aguas de rostro con que bruñir la tez".[112]

El aumento de este tipo de sermones, en los que se lanzaban diatribas contra los escotes de los vestidos de las mujeres, los lujos, las joyas, las pelucas y las fiestas galantes, contra los juegos de azar y las obras de teatro, estaba inmerso en un mundo que cambiaba aceleradamente. Tales comportamientos, poco "edificantes", de una incipiente "burguesía" con acceso a los bienes suntuarios y a un nivel de vida de lujo molicie no era incompatible para muchos con lo que un buen cristiano debía ser.[113]

Esa doble moral podía hacer caso omiso de las corruptelas de un mercader como Domingo Cantabrana, prestanombres del conde de Baños, quien tenía inversiones en el tráfico de Filipinas y cobraba cuotas por las ventas y las renovaciones de cargos que hacía el virrey, pero que también fungía como el primer síndico de las capuchinas, gran benefactor de los franciscanos descalzos y patrono de la casa de recolección de San Cosme, en la que gastó 150 000 pesos en adornos y fábrica.[114] O el caso del rico mercader Álvaro de Lorenzana, quien

al morir dejaba muchos beneficiarios, entre ellos a los jesuitas, pero también numerosos enemigos a los cuales había esquilmado con fraudulentos negocios. Lo insólito fue que durante sus exequias, el jesuita Bartolomé Castaño predicó un sermón en el que "pintó a un hombre del trato de dicho difunto, que por no restituir lo mal llevado se condenó". La Compañía desterró de la ciudad a este miembro de su orden que con tan poco tacto se había atrevido a insultar la memoria de tan insigne benefactor.[115] A los pocos años, en contraste, el arzobispo Aguiar y Seijas amenazaba con la excomunión a quienes acapararan mercancías para subir los precios, después de la violenta revuelta de 1692, mientras repartía entre los pobres dinero, ropa y comida.

Una moral con tales ambigüedades no podía más que provocar confusiones y, de nuevo, remitir la salvación eterna a los rituales, únicos medios seguros para conseguirla. Sin embargo, muchas veces dichas prácticas rayaban en la superstición y a menudo confundían los principios básicos de la moral cristiana. Para tener control sobre estas desviaciones funcionaba el tribunal de la Inquisición.

III.3.5. El Santo Oficio y los "delitos" contra la fe

Una de las instituciones más importantes que se reestructuraron en la época de Felipe II, que tuvo un papel fundamental en el proceso cristianizador de las ciudades, fue el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Fundado con el fin de impedir el avance protestante en los territorios sujetos al imperio español y de corregir y regular las desviaciones doctrinales entre el clero y los fieles, el nuevo tribunal tenía su cabeza en Madrid (Consejo de la Suprema) y era independiente de otras autoridades civiles y eclesiásticas; aunque es-

taba formado por clérigos nombrados por el rey y el inquisidor general, los castigos que sentenciaba eran impuestos por la autoridad civil. Su traslado a América, para tener mayor control sobre los "herejes" que escapaban al Nuevo Mundo, se promovió en tres ciudades, Cartagena, Lima y México, y en esta última lo instauró, como vimos, Pedro Moya de Contreras en 1571 como su primer inquisidor. A su jurisdicción estaba sujeta toda la población, excepto los indios. Con el nuevo tribunal se quitaba a los obispos esta facultad y sólo se les dejaba la posibilidad de juzgar los casos de idolatría indígena en su provisorato. Sin embargo, a pesar de algunos conflictos de jurisdicción, hubo una permanente colaboración entre ambos tribunales.

Los inquisidores y calificadores del Santo Oficio mexicano, con el fin de abarcar el extenso territorio, nombraron alrededor de 220 comisarios en las principales ciudades y villas del virreinato que incluía Nueva España, las islas Filipinas y las Antillas. El comisario podría ser un cura o un juez eclesiástico, el prior de un convento o un canónigo que se encargaría de indagar quiénes cometían delitos contra la fe, reunir la información pertinente y remitirla, junto con los reos, al tribunal de México. Finalmente, se estableció un número fijo de "familiares" o colaboradores del tribunal, que a cambio de prerrogativas honoríficas debían denunciar a los infractores.

Hasta mediados del siglo XVII, el tribunal del Santo Oficio de México condenó a pena de muerte a varios judíos conversos al cristianismo que seguían practicando sus ritos, entre ellos, a la importante familia Carvajal, parientes del gobernador de Nuevo León y, a mediados del XVII, a numerosos mercaderes y mujeres de origen portugués. Persiguió también a varios piratas ingleses y franceses acusados de profesar el protestantismo, aunque no a todos se les aplicó la pena má-

xima. Pero la mayor parte de los "delitos" perseguidos por ese tribunal fueron la bigamia (que atentaba contra el sacramento del matrimonio), la blasfemia y las prácticas de hechicería y brujería, que recibieron como sentencia azotes, escarnio público, multas o trabajos forzados. Sólo el caso de solicitación en el confesionario (delito sexual en el que incurrían los sacerdotes y que atentaba contra ese sacramento), se castigaba con cárcel en algún establecimiento religioso. El tribunal se convirtió en un mecanismo de control de algunos aspectos de la moral y, sobre todo, de las prácticas no sancionadas por la Iglesia.

Un aspecto muy importante para este tribunal fue el decomiso, censura, expurgación y quema de libros prohibidos por los "índices" elaborados en España e Italia. Especialmente fueron consideradas las obras de espiritualidad en posesión de particulares, conventos o librerías; dicha política contemplaba no sólo aquellos abiertamente heréticos, que la Iglesia veía como peligrosos, sino incluso los de autores ortodoxos. La atención se dirigió de manera especial a las obras en castellano, y la condena más drástica fue contra cualquier texto bíblico en "romance", aunque también se proscribieron decenas de ediciones de la Biblia en latín. Al lado de prohibiciones específicas, los censores estaban interesados en excluir al vulgo del ámbito de la lectura, o en restringirle al máximo su espacio, y evitar que los laicos tuvieran contacto con una espiritualidad que podía llevarlos por caminos que los clérigos veían como peligrosos. Con estas políticas, la Corona pretendía establecer una hegemonía confesional única en todo el imperio, al tiempo que introducían la dependencia ideológica de la autoridad, la obediencia a sus dictados y la sospecha ante cualquier novedad.[116]

Varios de los condenados por la Inquisición no eran propiamente herejes sino "supersticiosos". La mentalidad popular se apropió con gran facilidad de lo "maravilloso cristiano" y lo integró a su magia cotidiana, con la ventaja de no tener la limitación de la clandestinidad que pesaba sobre los actos de brujería, considerados demoniacos. Curiosamente fue el ámbito satánico el puente de comunicación entre ambos mundos de prodigio; muestra de ello es la aceptación por parte de los clérigos de la presencia de fenómenos como el "nahualismo", que se explicaba como una actividad del Demonio, quien fungía como intermediario entre el hechicero, convertido en animal, y su víctima.

Estas manifestaciones del prodigio, lo mismo que el culto y las prácticas devotas, estaban bajo la estricta vigilancia del clero, que no podía permitir la competencia de religiones subalternas. De hecho, la Iglesia sólo aceptaba aquellos milagros ratificados con informes y declaraciones de numerosos testigos; a menudo se insistía en que los fieles donaran voluntariamente al templo local aquellas imágenes en su poder que comenzaban a distinguirse por su actividad sobrenatural; y en muchos casos tales íconos fueron confiscados y llevados a las iglesias o desechados.

Una gran cantidad de intermediarios ofrecían satisfactores para las demandas de prodigios: desde los sacerdotes que administraban la religión católica y sus prácticas y devociones (misas, sacramentos, escapularios, rosarios, reliquias, peregrinaciones, imágenes, etc.), hasta los curanderos y hechiceros que, a pesar de estar proscritos por demoniacos, ofrecían soluciones más directas para la curación de las enfermedades, la atracción de la buena fortuna o la obtención de favores amorosos. Entre estos dos grupos de oferentes de "mercancía espiritual" se encontraban las llamadas "beatas" y los

ermitaños. Al moverse en ámbitos avalados por la ortodoxia, pues su actuación se encontraba dentro de los límites de lo permitido, tenían mayores posibilidades de evadir los controles inquisitoriales; por otro lado, estos laicos cubrían necesidades que ni el clero ni los hechiceros habían explotado, como era la comunicación directa con el más allá. A cambio de estos servicios, tales personas tocadas por un don divino recibían limosnas en metálico, bienes suntuarios como imágenes, ropa, azúcar, tabaco y, a veces, hasta techo, comida y una renta mensual para su mantenimiento. Las autoridades no veían con malos ojos que a cambio de los favores espirituales se recibieran dinero u otros beneficios; además muchas de las limosnas que estas mujeres recolectaban se destinaban a las misas por las ánimas del purgatorio y, por tanto, llegaban finalmente a manos de los clérigos y a sus templos.

Así, a pesar de tales controles, la línea divisoria entre lo ortodoxo y lo herético no debió ser muy clara para quienes hacían uso de prácticas cristianas y paganas indistintamente con tal de conseguir el prodigio que necesitaban. ¿Cómo se podía distinguir la diferencia entre una reliquia y un amuleto, entre un santo y una divinidad ancestral, entre una oración y un ensalmo? Un ejemplo de tales situaciones "confusas" se puede ver en la devoción a las ánimas, que permitió la adaptación a lo "maravilloso cristiano" de un mundo de creencias ancestrales sobre la posibilidad de comunicación con los antepasados.

Ante el ejemplo de religiosas y frailes que viajaban "en espíritu" a las regiones purgativas y las continuas "apariciones" de almas en pena que venían a pedir misas para su pronta redención, la mentalidad popular creó modos de contacto con el más allá menos mediatizados por el clero. Las hermanas Teresa y Josefa Romero, que fingían arrebatos mís-

ticos y presentaban llagas y parálisis faciales, eran invitadas a las casas destacadas de la ciudad para mostrar en público su capacidad de comunicarse con el purgatorio.[117] Las jóvenes fueron llevadas ante el Santo Oficio por embaucadoras, pero no cabe duda de que su éxito estaba avalado por un numeroso grupo de consumidores de prodigios y de varios seguidores, entre los que había clérigos y frailes.

La proliferación de esas beatas, a pesar de la propaganda que contra ese tipo de manifestaciones generaban algunos sectores clericales, es un fenómeno propio de sociedades orales cargadas de gran credulidad y múltiples necesidades cotidianas. En sus declaraciones en el tribunal se puede observar que la gente común tenía un trato coloquial con los seres divinos, tratando a Cristo de "Tata" y a la Virgen de "Nana". Gracias a su "conocimiento de las cosas ocultas y de las conciencias", obtenido mesiante una intensa comunicación con los vecinos, las beatas adquirieron una enorme fiabilidad en su capacidad intercesora. Con su carisma, con la utilización de imágenes, objetos y reliquias y de gestos y teatralizaciones, estas mujeres lograron manifestarse como representantes laicas de un mundo celestial. Por ese apoyo de la comunidad, las beatas quedaban atrapadas en su propia fama de santidad, y el prestigio que habían adquirido y las exigencias de su auditorio les impedían detenerse.

A menudo en sus visiones se podían observar críticas veladas a la moral acomodaticia que estaban relacionadas con las ofensas que los pecadores cometían contra Dios, la irreverencia en las iglesias, la frialdad de los ministros, los devaneos de las monjas con sus devotos en los locutorios, la fe débil y la moral ambigua de los laicos. Era frecuente que las visiones sirvieran también para reforzar su posición o para desacreditar a los que las atacaban.

En un caso similar se encontraban los llamados ermitaños, varios de los cuales también cayeron en el santo tribunal. A diferencia de las beatas, cuya vida era muy sedentaria, los ermitaños se movían continuamente y cambiaban de actividades y, a pesar de que algunos tenían instrucción, la mayoría eran iletrados y, por lo inconexo de algunas de sus declaraciones, podemos intuir que varios rayaban en la idiotez o en la locura. Sebastián Álvarez estaba preso porque decía ser Jesucristo; Juan Gómez tenía revelaciones del cielo; Francisco López de Aponte durante el tormento no sintió ningún dolor y se le acusó de tener pacto explícito con el Demonio; Pedro García de Arias, quien también tenía raptos y revelaciones, había escrito varios libros con ellos; el ermitaño Salvador de Victoria (que se llamaba en realidad Pedro de Zavala) se sentía escogido de Dios para fundar una nueva orden religiosa con 12 compañeros y engañó hasta al arzobispo Sagade, quien le dio licencia para que fundara su orden en Santa Fe, en la ermita que habitara el venerable Gregorio López.

Muchos de estos hombres usaban largas barbas (signo de humildad y venerabilidad asociado a los profetas), caminaban sostenidos por un báculo o bordón, portaban relicarios, rosarios, escapularios y cruces colgados al cuello, o a veces a la cintura, como signos de los dones espirituales que pretendían administrar. La mayor parte de ellos cargaba también con una bula de la Santa Cruzada y con algunos cuadernillos manuscritos e incluso con libros de oraciones impresos. A veces censuraban la moral y se mostraban poco sumisos a los dictados del clero, pero también los hubo que fueron reconocidos por la Iglesia como hombres espirituales y a algunos de ellos se les asoció con imágenes milagrosas. De hecho, para el siglo XVIII los ermitaños se habían convertido en mayordomos de santuarios.

Esa sed de milagros fue también la causa de la gran popularidad de María de Poblete. Esta mujer, una de las figuras más famosas de su tiempo, hermana del deán de la catedral, hacía curaciones con unos panecillos que tenían labrada la imagen de santa Teresa. La señora molía por las noches esas galletas que vendían las monjas de Regina y disolvía su polvo en el agua de un vaso, en donde se volvían a formar, después de varias horas, con la imagen de la santa grabada en ellas. La ingestión de los panes, tan milagrosamente reconstituidos, producía la curación de enfermedades. El milagro, avalado por su hermano Juan de Poblete y ratificado por el arzobispo fray Payo de Ribera y por el jesuita Núñez de Miranda, cesó después de 40 años con la muerte de su autora en 1687. Aunque a lo largo de su vida hubo varias denuncias contra ella por sus embustes, la Inquisición no hizo nada y la mujer murió con fama de santidad.[118]

Parte fundamental del aparato inquisitorial eran los autos de fe, espectáculos ejemplares donde los reos salían en público antes de la ejecución de las sentencias que realizaba "el brazo secular". Con un gran aparato de gradas y tarimas construidas en la plaza de Santo Domingo (o excepcionalmente en la del Volador) y ante la presencia de las autoridades civiles y religiosas de la ciudad, se hacía desfilar a los reos descalzos y revestidos con las insignias de sus "delitos"; la lectura de las sentencias, la abjuración solemne, la reconciliación y el arrepentimiento eran los principales actos de este rito que generaba a su alrededor una verbena popular. Pero la falta de recursos financieros para construir gradas y tarimas, así como la escasez de herejes, indispensables para conferir al rito "su dimensión trágica", propiciaron que estos actos fueran muy escasos. A pesar de ello, esos espectáculos

fueron un importante instrumento para preservar el orden y atemorizar frente a la posibilidad de disentir.

Además de la Inquisición, desde el siglo XVI el provisorato también hizo ostentación de tales espectáculos, aunque menos vistosos que los autos generales del Santo Oficio. Una excepción se dio en 1723, cuando el provisor de la catedral Juan Ignacio Castorena organizó un vistoso auto de fe en el atrio de la iglesia de San Francisco de la capital: en él fueron "reconciliados" varios indios por idolatría y se expuso una momia traída del Nayar, que era venerada por los indios de aquellas lejanas tierras como dios. La población india y mestiza acudió después a los azotes que se le dieron a los reos y a la quema de la momia frente a la iglesia de San Diego en un acto que representaba el triunfo de la verdadera fe sobre la idolatría. En 1731 se volvió a repetir un juicio similar pero ahora el escenario fue la iglesia de Santiago en Tlatelolco, con la quema de otra momia nayarita incluida. Casos parecidos volvieron a darse en el atrio de San Francisco en 1753 y en San Agustín en 1755.[119]

III.4. El cristianismo indígena y la erradicación de las "idolatrías"

Después de 1570, los religiosos evangelizadores de Mesoamérica expresaban dos juicios contradictorios sobre la situación y significado de su obra en el territorio novohispano, fijando desde entonces las grandes orientaciones de un debate que duraría hasta nuestros días. La primera posición, avalada por fray Diego Valadés en su *Retórica cristiana* (publicada en Perugia en 1579), consideraba que los indios estaban ya convertidos al cristianismo, pues habían podido comparar sus antiguos ritos crueles con el suave yugo de la nueva fe y ase-

guraba que entre ellos "no aparecen ya, ni aun en sueños, vestigios o señales de los antiguos errores".[120] En su obra insertó una larga "Defensa de la sinceridad de la fe de los indios contra sus acusaciones excesivas", donde expresaba que su experiencia lo autorizaba a hablar del tema y a defender la cristianización llevada a cabo por sus celosos ministros, que con sus conocimientos de las lenguas, los habían instruido y convertido. Al igual que lo hiciera Motolinía tres décadas antes, Valadés pintaba a los indios como cristianos ejemplares, que para ir a misa o a confesar recorrían largas jornadas e incluso llevaban a sus enfermos, que dejaban en sus testamentos todos sus bienes a la Iglesia y que recibían los sacramentos con gran reverencia.

Al optimismo de Valadés y Motolinía, en cuyos escritos se funda la tradición apologética de la Iglesia mexicana, respondió muy pronto el pesimismo de fray Bernardino de Sahagún, su correligionario, quien en el ocaso de su vida expresaba las más grandes reservas sobre la sinceridad de las conversiones obtenidas. Sahagún no era el único que opinaba así, el dominico fray Diego Durán, estudioso también de la cultura prehispánica, se quejaba igualmente de la escasa cristianización de los indígenas y de la supervivencia de sus antiguos rituales. Su hermano de hábito, fray Agustín Dávila Padilla, en su *Historia de la provincia de Santiago* señalaba la presencia de ídolos debajo de las cruces y detrás de los altares en Oaxaca y daba relación de las primeras campañas para erradicar dichas prácticas que llevaron a cabo los miembros de la orden de predicadores.[121]

El tema formó parte de las discusiones durante el Tercer Concilio Provincial Mexicano reunido en 1585 bajo la presidencia del arzobispo Pedro Moya de Contreras y fue uno de los argumentos utilizados por el episcopado para atacar a los

religiosos, a quienes se culpaba por no haber tenido suficiente celo. A pesar de lo tendencioso de las declaraciones del concilio, no cabe duda de que la cristianización había sido insuficiente por la enormidad del territorio, la escasez de personal y porque muy pocos frailes llegaron a dominar lenguas indígenas de manera profunda, por lo que la comunicación con sus feligreses fue muy precaria. Por último, con la entrada de gran cantidad de elementos criollos en las órdenes mendicantes, se intensificaron las relaciones con la sociedad blanca, y los nuevos intereses de los religiosos los alejaron de su antigua posición con respecto a la población indígena. Los frailes mejor preparados en temas teológicos fueron destinados a las ciudades, donde pudieron promoverse a los puestos directivos de sus provincias, mientras que aquellos con menos aptitudes se enviaron a doctrinar entre las comunidades indígenas.

Esto no significaba que las órdenes religiosas dejaran de interesarse en consolidar el cristianismo implantado por sus antecesores en los pueblos adscritos a su administración y, de hecho, continuaron con los métodos creados en la etapa anterior para llevarlo a cabo. Los obispos, por su parte, gracias al aumento del clero secular y siguiendo los lineamientos del Concilio de Trento, establecieron las pautas para integrar a las poblaciones indígenas a una cristiandad católica que fomentaba una religiosidad ritualista, al mismo tiempo que insistía en la necesidad del aprendizaje del catecismo por parte de los fieles. El Tercer Concilio Provincial Mexicano tendría un papel fundamental en la aplicación de las nuevas políticas religiosas, en la imposición de una serie de prácticas cristianas y en la consolidación de mecanismos de represión de las llamadas "idolatrías".

Para los obispos, uno de los principales problemas de la deficiente cristianización seguía siendo la dispersión de la población, acentuada además por la gran mortandad que asolaba a las comunidades indígenas. Por ello, desde 1575 el obispo Alburquerque en Oaxaca y en 1583 el arzobispo Pedro Moya en México señalaban que la disminución que estaba sufriendo la población indígena hacía necesario volver a congregar a los indios en pueblos más compactos, pues sólo así se podría llevar a cabo una mejor administración religiosa. Por supuesto, esta sugerencia iba acompañada de una crítica hacia los religiosos por la insuficiencia de su labor, e incluso se manifestaban contra la educación universitaria de los indios que se había iniciado en Tlatelolco por considerarla peligrosa.[122]

La Corona finalmente se hizo eco de esas peticiones y, en 1599, el conde de Monterrey inició un programa, ya intentado por su antecesor, encaminado a congregar a los indios dispersos en los pueblos de visita reduciéndolos a vivir en sus cabeceras; con ello se facilitaría su administración doctrinal, se tendría sobre ellos mayor control tributario, se reagruparía la fuerza de trabajo para su mejor explotación y se podría disminuir el número de doctrineros. Para lograr su intento, el virrey nombró cuatro demarcadores que irían a cada uno de los obispados centrales y, de acuerdo con los ministros de doctrina, examinaría los lugares más convenientes para realizar las reducciones, en caso de que no pudieran ser todas en las cabeceras. Con los datos conseguidos, se iniciarían las congregaciones en los lugares alejados de la capital y se terminaría con los cercanos. Se formarían pueblos de 300 a 400 tributarios y, cuando no hubiera dificultad, se les permitiría tener una o dos visitas.

En la teoría, el programa se presentaba como una solución a la mala administración religiosa, pues los doctrineros tendrían mayor cuidado de sus ovejas al estar cerca de ellas y se evitarían los inconvenientes que ocasionaba visitar las estancias alejadas; pero en la práctica presentaba muchos problemas. En primer lugar, los demarcadores no conocían los puestos y cometieron muchos yerros al elegir los lugares de congregación. En segundo lugar, en los nuevos poblados no se repartieron tierras suficientes y, como a su vez habían sido forzados a abandonar sus antiguos lugares, muchos huían y morían de hambre al encontrarse fuera de sus comunidades. En tercer lugar, el hecho mismo de sacarlos de sus antiguas tierras, unido a la violencia con la que esto se hacía, ocasionaba el rechazo al sistema por parte de los naturales que eran los directamente afectados. En cuarto lugar, los religiosos presentaron una fuerte oposición a las nuevas congregaciones, pues con ellas se intentaba disminuir el número de ministros en cada pueblo y con la disminución de las visitas perdían las limosnas que recolectaban en sus recorridos pastorales cuando éstas eran muy numerosas.[123]

A pesar de la oposición de los frailes y de los inconvenientes que el programa traía, el conde de Monterrey continuó con su política reduccionista y en 1604 la encargó a su sucesor, el marqués de Montesclaros. Éste, sin embargo, no continuó con el ímpetu de su antecesor y permitió que los indígenas que estuvieran mal acomodados regresaran a sus antiguos pueblos, cuando se tuviera la seguridad de que tendrían en ellos comodidad y doctrina suficientes. Se ha calculado que el programa movilizó alrededor de 250 000 personas, un número bastante reducido, y aunque cambió la fisonomía rural en algunas regiones de Mesoamérica, en muchas otras las congregaciones fueron muy difíciles de implantar y la pobla-

ción siguió estando tan dispersa como antes. Con todo, el proceso trajo un aumento en el número de curatos, muchos de los cuales se entregaron a los clérigos seculares; los mismos frailes, renuentes al principio al programa, aceptaron finalmente hacerse cargo de algunos de los nuevos poblados creados por las congregaciones. Sin embargo, sabemos muy poco sobre el impacto que tuvieron dichas políticas en la consolidación del proceso cristianizador.

No obstante, la disminución de la población fue sin duda determinante, pues con la mortandad los vínculos que aún subsistían del mundo antiguo sufrieron un fuerte deterioro y el cristianismo comenzó a ser adoptado como un sistema reestructurador del nuevo orden social indígena. Las instituciones comunales, los santos, las fiestas y las estructuras que los frailes habían comenzado a instaurar durante los primeros 50 años de dominación española constituyeron la base sobre la cual los sobrevivientes de las grandes epidemias pudieron reconstruir su mundo.

Para 1630 en las diócesis del centro-norte y del sureste, había alrededor de 400 curatos de indios en manos de los religiosos y cerca de 140 en manos de los seculares (sólo Michoacán tenía 50); un número muy reducido si consideramos un territorio de más de 750 000 kilómetros cuadrados. En varias regiones de los obispados de Nueva Galicia, Michoacán, Puebla y México, los pueblos indígenas, sobre todo aquellos cercanos a las ciudades, tenían un intenso contacto con los españoles, por lo que el proceso de cristianización se iba dando de manera mucho más acelerada. A pesar de ello, un cura regular o secular en esas regiones debía recorrer más de 25 kilómetros desde su convento o curato para visitar los lugares más alejados de su demarcación parroquial, que podía

abarcar entre 20 y 60 visitas, las cuales a menudo no eran más que rancherías y caseríos.

La situación era mucho más grave en las regiones de la llamada Tierra Caliente (en la vasta costa del Pacífico), la Huasteca y las serranías de los actuales estados de Jalisco, Puebla, Hidalgo y Querétaro, donde la administración religiosa seguía siendo muy deficiente. Ahí la población estaba dispersa en un territorio enorme y mal comunicado, y las extensas parroquias con decenas de kilómetros cuadrados eran muy difíciles de visitar en su totalidad, por lo que la cristianización era muy precaria. El problema era aún mayor en los pueblos de Oaxaca, Chiapas, Guatemala y Yucatán, donde, salvo en las cercanías de las capitales, no había mucho contacto con la población española y la presencia de prácticas antiguas representaba una fuerte resistencia a la penetración del cristianismo.[124]

Ante la enorme extensión de las diócesis, el obispo era una figura remota, por lo que para la mayoría de los fieles de la Nueva España ser cristiano era pertenecer a un curato. En los que estaban en manos de los regulares, denominados doctrinas, la responsabilidad del ministro estaba ligada a su orden religiosa, aunque había muchas quejas que atribuían a los frailes tener intereses personales en la apropiación de los recursos del curato. Para muchos de los clérigos seculares, su desempeño era visto más como una profesión remunerada que como un servicio al prójimo. Con todo, el cura rural era a menudo el único representante de la autoridad con el que los fieles tenían contacto. Esto le daba poder, tanto para protegerlos, como para abusar de ellos con excesivos cobros o con malos tratos. Los fieles podían quererlo y confiar en él, respetarlo o tenerle miedo. La resistencia ante un párroco in-

sufrible podía manifestarse con la inasistencia a la misa y a los sacramentos o por medio de litigios ante los tribunales.[125]

A estas dificultades debemos agregar que en todo el territorio había tal multiplicidad lingüística que hacía de la comunicación de los mensajes cristianos algo muy complicado. Sólo en Oaxaca se contaban más de 24 lenguas, algunas de ellas con variantes dialectales muy acentuadas. En las diócesis del centro la situación no era muy distinta; aunque el náhuatl y el purépecha se consideraban *linguae francae*, en muchos poblados la presencia de numerosos otomíes, matlatzincas, mazahuas, mazatecos, tlapanecas, ocuiltecas, huastecos, totonacos y otros grupos hacía difícil una administración efectiva, a pesar de que casi todos los curas utilizaban intérpretes en su labor. De hecho, el cronista agustino Grijalva, antes de enumerar las 10 lenguas en las que su orden administraba la confesión, señala que en su tiempo (alrededor del 1600) los agustinos habían decidido dar sus sermones en la lengua general de la región y no como antes, en que se predicaba en todos los idiomas que se hablaban.[126] La razón era, aunque el cronista no lo reconociera, que los frailes no dominaban ya ninguna de esas lenguas. Como veremos más adelante, el problema lingüístico se volvió un tema de controversia pues los obispos acusaban a los frailes de ignorarlas y éstos insistían en que las dominaban mejor que los clérigos seculares.

Esto lleva a preguntarnos ¿qué significaba saber una lengua? ¿Son fiables los registros en los que se informa que la mayoría de los doctrineros y párrocos conocían las lenguas de sus feligreses? Sabemos que en los exámenes de lengua que se les hacían a los candidatos a ocupar un curato en el arzobispado se exigía que el concursante hablara el *teotlatolli* (es decir el náhuatl culto) y no el *tianguistlatolli* que era el

del mercado. Pero desconocemos si tales exámenes se hacían con el rigor requerido y si no eran más que un trámite legal para adjudicar parroquias a los clérigos más cercanos al cabildo de la catedral.

Con todo, alrededor de 1600 Mesoamérica y el área sur de Nueva Galicia habían dejado de ser formalmente "tierras de misión" y se habían convertido en "tierras de doctrina". Las comunidades indígenas estaban ya aparentemente constituidas y para muchos la etapa evangelizadora había pasado; los frailes y el clero secular se dedicaban a la administración religiosa de una población que se consideraba cristiana y que estaba distribuida en curatos, los cuales en teoría se encontraban sujetos a las 11 jurisdicciones episcopales en las que se dividía el territorio de la Nueva España y que formaban la llamada provincia eclesiástica mexicana (véase mapa 3, p. 393).

III.4.1. Fiestas, santos y cofradías en los pueblos

En 1624 el cronista agustino fray Juan de Grijalva señalaba con admiración en su *Crónica* la gran inclinación de los naturales a las fiestas y a los adornos de las iglesias y su pasión por las reliquias, cruces e imágenes. Le causaba sorpresa el culto que se rendía a la cruz, las enramadas de flores que se hacían para cubrirla y las procesiones en las que se la llevaba debajo del palio, sobre todo el 3 de mayo, con música, mitotes y fuegos. Lo mismo se asombraba de la magnificencia con que se realizaban las procesiones de Semana Santa y en especial los desfiles de flagelantes. Junto a esta religiosidad externa, el cronista señalaba también como algo loable, el gran cuidado que los indios tenían de sus altares hogareños, que decoraban con esteras de colores, flores y perfumes, la gran

importancia que daban a la adquisición de imágenes para ellos y los pleitos que se desataban entre los descendientes por heredarlas.[127]

Su hermano de orden, fray Diego de Basalenque, en 1673 refería también que los agustinos "enseñaron que en su casa tuviesen imágenes, cruces y crucifijos" y agregaba que los indios "pusieron sus oratorios con imágenes, los cuales a su modo los tienen muy adornados: allí no han de comer, ni dormir, ni trabajar, sólo les sirve de rezar y recogerse el día de comunión".[128] Es curioso notar el mutismo de ambos cronistas sobre las supervivencias idolátricas en su época o sobre la posibilidad que muchos de los actos religiosos de los indígenas estuvieran matizados de paganismo.

Tanto para los cronistas como para los obispos el fenómeno más notable de la religiosidad indígena era el culto a los santos. Para los ámbitos indígenas más alejados de las ciudades, éstos eran los parientes de Cristo y existían desde antes de la creación del mundo. Al igual que los dioses, los santos apetecían cosas y buscaban satisfactores, por lo que era necesario hacerles ofrendas de alimento y las primicias de las cosechas. El clérigo Jacinto de la Serna señalaba que los indios hacían sacrificios a los santos (a quienes algunos tienen como dioses) ocultando detrás de este culto sus ritos idolátricos.

> Y pasa tan adelante su paliación y disimulación que hacen a los santos sacrificios [...] sacrificando gallinas y animales, derramando pulque en su presencia, ofreciéndoles comida y bebida y atribuyéndoles cualquier enfermedad que les viene, y pidiéndoles su favor y ayuda y dándoles gracias si consiguen lo que piden, pareciendo que esto hacen con los santos a quien tienen delante.[129]

Sobre estas asimilaciones dejaron también testimonio los viajeros, como el dominico fray Thomas Gage quien señalaba

que los indios veneraban a los animales de los santos, pues los veían como sus espíritus tutelares y "creían que ellos se convertían en esas formas cuando vivían y cuando murieron su animal también murió".[130] Félix Báez-Jorge trae otras muchas prohibiciones, especialmente en Guatemala, sobre las representaciones de san Eustaquio, san Jerónimo, san Miguel y san Juan Evangelista, todos santos con animales, pues a éstos se les hacían ofrendas y se les atribuían milagros.[131] William Taylor menciona que en algunos poblados, a mediados del siglo XVIII, la veneración a Santiago no se dirigía al santo sino a su caballo. A él se le ofrecía maíz cuando una india embarazada tenía dificultades para el parto; en Tescala, cerca de Huizquilucan, los indios habían realizado la danza prohibida de los santiaguitos durante la cual habían adornado e incensado a un potrillo.[132]

Pero en los ámbitos cercanos a las ciudades, el culto a los santos en los pueblos indígenas no fue muy distinto al de las urbes; ellos no sólo asimilaron los rituales de su veneración, sino incluso sus prototipos. A mediados del siglo XVIII, en Santa María Tonanzintla, una visita de la parroquia de San Andrés Cholula, los caciques mandaron construir un retablo dedicado a san Juan Nepomuceno y a los santos de la Compañía de Jesús. El hecho es explicable a causa de la deficiente administración parroquial que obligó a los obispos a encargar a los jesuitas misiones durante la Cuaresma en los pueblos de visita, las rancherías y las haciendas. Además de conseguir con sus predicaciones la conversión de los pecadores, la confesión y la obtención de los jubileos, los jesuitas aprovechaban esos espacios para la difusión de sus santos y devociones. En otro pueblo de la misma diócesis, Yauhquemecan, dos pinturas de santa Teresa y santa Gertrudis hacen patente la presencia de la religiosidad urbana promovida al-

rededor de los monasterios femeninos de la ciudad de Puebla.

Junto a los santos, los demonios también tuvieron una fuerte presencia en los pueblos y ambos se integraron a las prácticas indígenas como fuerzas cósmicas positivas o negativas, pero no necesariamente dentro de los códigos de la cultura occidental.[133] Los santos tenían, por tanto, poder para otorgar beneficios, pero también eran seres con un potencial destructivo. Mendieta cuenta, por ejemplo, que al principio de la evangelización los indios llamaban a san Francisco "el cruel", pues en su fiesta, el 4 de octubre, al cesar las aguas caían las heladas y con ellas se perdían maíz y legumbres.[134]

Los santos no eran, sin embargo, entes abstractos, su fuerza estaba presente en sus imágenes que eran consideradas *ixiptla*, receptáculos de poder, presencias que poseían la fuerza.[135] Eran tan importantes que, junto con las campanas, eran los objetos que cargaban las comunidades desplazadas por la política de congregaciones al ser reubicadas, como sucedió en Oaxaca. Este carácter mágico e identitario de las imágenes se dio a lo largo de todo el periodo virreinal y continúa vigente en comunidades actuales. Tal actitud fue fomentada sin duda por la proliferación de imágenes que promovieron tanto los religiosos como los obispos siguiendo las pautas marcadas por Trento.[136] Así, aunque en el Tercer Concilio Provincial se insistió en que la devoción a esos objetos debía estar libre de supersticiones, se condenó todo acto que profanara su utilización correcta y se regularon los controles para su ortodoxa fabricación, sus usuarios casi nunca entendieron la diferencia que los teólogos hacían entre la dulía (o veneración) y la adoración idolátrica.

Por otro lado, el uso de las imágenes desbordó el ámbito público del templo y su posesión en el espacio doméstico se

volvió muy generalizada. Ya vimos la constante mención de ellas en los testamentos y sabemos del gusto de los nahuas por llevar sus imágenes a la iglesia para que se las bendijeran; esto lo hacían con un gran despliegue festivo, acompañados de trompetas y, quienes realizaban dicha ceremonia, debían pagar al fiscal de tres a cuatro reales y otro tanto al religioso que bendecía.[137]

El culto a las imágenes estaba enmarcado, como vimos en la etapa anterior, por un espectacular aparato festivo que abarcaba todo el año y que siguió estructurando la vida de las comunidades. Parte fundamental de las fiestas continuaron siendo las danzas y las obras de teatro, así como las representaciones plásticas teatralizadas. Esto se veía hasta en la Nueva Galicia, donde fray Antonio de Ciudad Real, que acompañó al comisario Ponce en su visita a los conventos franciscanos, observó en 1587 una fiesta de los Reyes Magos en Tlaxomulco, cerca de Guadalajara. La descripción señala que los tres personajes bajaban a caballo desde un empinado monte hasta el atrio de la iglesia de los franciscanos. Los Reyes venían acompañados por dos indios a pie, uno traía un "guion" y el otro un costal con dones y ofrendas. Por un gran cordel que se tendía entre el cerro y la iglesia, unos indios iban bajando la estrella que guiaba a los reyes. Al llegar al atrio, los personajes eran recibidos con gran algarabía, ángeles danzando, hombres que rodaban por tierra, representaciones fingidas de toros y toreros y batallas entre danzantes. A la fiesta acudieron españoles e indios hasta un número de 5 000.[138]

Festividades igualmente espectaculares tenían lugar en la celebración de Santiago, patrono de más de 80 pueblos indígenas, quien ya había perdido las cargas que le habían dado los conquistadores españoles, pero aún conservaba un gran

poder simbólico-bélico como protector, asociado sobre todo a su cabalgadura.[139] Desde fines del siglo XVI, el cronista Ciudad Real describía cómo las danzas de moros y cristianos (conocidas como santiaguitos) se habían vuelto muy populares en Michoacán y Nueva Galicia; en ellas se había insertado a Santiago como patrono cabalgando junto a los cristianos mientras a los moros se les sustituyó por los chichimecas. En Patambán, 20 guardias indios a caballo vestidos y armados a la española y gritando "Santiago, Santiago", arremetían contra 10 o 12 actores "chichimecas" que salían corriendo del bosque.[140]

De hecho, la teatralidad formaba parte de la vida y, tanto para los indios como para los españoles, la guerra, la política, la religión y muchas actividades sociales estaban llenas de rituales revestidos de formas teatrales. Lo que hizo Cortés al arrodillarse y besar los hábitos cuando llegan los 12 primeros franciscanos, la entrega de tierras a un propietario, la recepción de un virrey o las procesiones de Semana Santa son algunos de los ejemplos que muestran que la teatralización llenaba todos los ámbitos de la existencia, sobre todo aquellos a los que se necesitaba cargar de sentido. Para los evangelizadores, el teatro no sólo era un medio de comunicación total (pues incluía música, danza y pantomima), sino que exigía una participación activa por parte de los espectadores. Incluso para muchos indígenas las representaciones que se hacían durante las fiestas seguían teniendo fuertes cargas rituales hasta mediados del siglo XVII. Según el viajero dominico fray Thomas Gage, en Guatemala los actores creían que lo que realizaban en escena en verdad estaba aconteciendo, por lo que no había separación entre actor y papel. El narrador dominico señala que los actores indios se iban a confesar después de haber hecho el papel de Herodes, considerando su

actuación como un pecado de sangre. Al mismo tiempo, quien hacía de san Pedro o de san Juan iba antes a confesarse diciendo que debía estar puro como el santo al que iba a representar.[141]

Fue precisamente con motivo de la efectividad de las fiestas como instrumentos de cristianización y cohesión de los pueblos, que religiosos y obispos promovieron desde fines del siglo XVI la multiplicación de cofradías, que hasta entonces habían sido más bien escasas. Su número llegó a ser tan notable en este periodo que los obispos comenzaron a exigir, según las normas establecidas por el Concilio de Trento, que éstas no podían funcionar sin la autorización episcopal.

Esta presencia de los obispos estuvo también vinculada con el crecimiento del clero secular y de parroquias en sus manos. Las cofradías comenzaron a tener importantes funciones para diversos grupos, tanto en dichos curatos como en los regidos por los religiosos: por principio de cuentas fueron una forma de fortalecer las rentas parroquiales, pues los diezmos iban directamente a las catedrales y no llegaban a los curas. Por otro lado, los caciques de las comunidades indígenas veían en las cofradías una forma de conservar privilegios y estatus pues, al hacerles donación de tierras y ganados, se les abría el paso para ocupar sus cargos rectores. Los nuevos sectores mestizos que habitaban en muchos de esos pueblos también comenzaron a integrarse a la sociedad, y las cofradías fueron fundamentales para ello. Esto se veía muy claro al sur del obispado de Puebla, en las demarcaciones de Tlapa y Chilapa, donde las escasas cofradías eran controladas por españoles y caciques indomestizos, quienes se distribuían los puestos de dirección y hacían uso indiscriminado de sus bienes, mientras los tributarios, simples "herma-

nos", cultivaban sus milpas, cuidaban sus ganados e hilaban el algodón de las limosnas.[142]

A las hermandades de sangre, que exigían la flagelación de sus congregantes durante la Semana Santa, se agregaron otras dedicadas a promover un aparato más vistoso durante esa celebración, como las cofradías de la Soledad y la Vera Cruz y, sobre todo, la del Descendimiento y el Santo Entierro. Esta última fue especialmente promocionada por los dominicos, quienes desde 1582 fundaron una en la capital cuyos miembros escenificaban durante el Viernes Santo y con figuras móviles el momento en que Cristo era bajado de la cruz y depositado en el sepulcro. Muy pronto, cofradías similares se fundaron en los pueblos de indios de Amecameca, Coyoacán y Teitipac, lugar donde se encuentra una pintura mural con la representación de esa ceremonia del descendimiento.[143]

Esta misma orden también expandió en este periodo la devoción del santo Rosario y fundó cofradías bajo esta advocación en todos los pueblos que tenía bajo su jurisdicción en los valles centrales y en Oaxaca. Según el cronista Dávila Padilla, fray Domingo de la Anunciación, gran devoto del Rosario y creador de la primera cofradía bajo esta advocación en la ciudad de México (1538), propició las fundaciones en Puebla y en la zona zapoteca.[144] La devoción también se promovió por medio de la pintura, como lo menciona el mismo cronista al describir un cuadro o tela pintada que mandó hacer fray Gonzalo Lucero para uno de los pueblos zapotecos que evangelizó, donde se representaba un océano que simbolizaba lo inestable y transitorio de la vida terrena. En él había dos bergantines: en uno, indios e indias traían rosarios en las manos, portaban disciplinas y rezaban acompañados por los ángeles; en el otro, los personajes iban bebiendo grandes va-

sos de vino, otros se golpeaban y asesinaban, asimismo las parejas se entregaban a relaciones deshonestas.[145]

Muy pronto también los franciscanos tomaron la práctica como suya, según Motolinía, la difundieron en sus pueblos, al igual que las cofradías que la promovían. Tiempo después estos frailes utilizaron dicha devoción como remedio para erradicar las idolatrías muy persistentes en Yucatán. Una serie de milagros comenzaron a atribuirse al Rosario como defensa contra las epidemias, las tormentas y sobre todo como protector para conseguir una buena muerte.[146] Fray Antonio de Ciudad Real nos dejó en su *Tratado* una interesante información sobre los hospitales que los indios tenían en los pueblos de Michoacán y Nueva Galicia, administrados por franciscanos y agustinos e incluso por el clero secular, cuyas necesidades eran atendidas por cofradías de la Concepción que funcionaban con "sus leyes y ordenanzas".[147]

En los pueblos aumentaron también las cofradías de Ánimas y las del Santísimo Sacramento que, como vimos, promovían los rituales mortuorios y la fiesta del *Corpus Christi,* respectivamente. En Tula, esta última hermandad llegó a tener un número elevado de miembros y su dominio territorial abarcaba varios pueblos de los alrededores, sus habitantes eran la mayoría de los cofrades y los de la cabecera los menos.[148] Desde fines del siglo XVII, en los templos de muchos pueblos de los valles centrales y del área de Puebla-Tlaxcala comenzaron a pintarse cuadros de ánimas encargados por dichas cofradías; en sus predelas se representaron escenas en las que aparecían los indios poniendo sus ofrendas a los muertos el día 2 de noviembre dentro de los templos.[149]

Al igual que sucedía en las ciudades, la presencia femenina en las cofradías era muy notable. Fray Jerónimo de Mendieta afirmaba, a finales del siglo XVI, que en muchos pueblos

las hermandades se regían más por mano de mujeres o matronas (diputadas) que de hombres, lo que no había en otras instituciones comunales.[150] Esta situación la confirman los estudios de Lockhart para los nahuas y de Terraciano para los mixtecos. Entre los primeros, se registra la presencia desde 1604 de cuatro matronas encargadas de "mantener a la gente en orden", de reprender a quienes se portaban mal, de aprobar los gastos y de que "los sagrados sacramentos sean respetados y las ofrendas no se desperdicien".[151] Terraciano, por su parte, señala que la fuerte presencia femenina en los cargos de gobierno de la Mixteca prehispánica tuvo una fuerte continuidad en las cofradías cristianas de esa región durante la colonia.[152]

La actividad de dichas hermandades no se reducía al templo, en los atrios de las iglesias se realizaban procesiones con las imágenes que eran depositadas en las cuatro capillas "posas" construidas en cada uno de los ángulos de la plaza, con acompañamiento de música, cantos y danzas. Los lunes las cofradías también tenían procesiones de ánimas en los claustros de los conventos franciscanos y agustinos, avanzaban tras la cruz, la custodia u otra imagen sagrada y se detenían en los nichos donde todavía en la actualidad se pueden ver pinturas con escenas de la pasión de Cristo.[153]

Para este periodo, los cabildos tomaron cada vez mayor control sobre las manifestaciones religiosas de los pueblos, desplazando poco a poco a los frailes de esas esferas. Se les veía participando en la liturgia y en las fiestas, en la fabricación de retablos y andas para las procesiones y en la promoción de la música comprando instrumentos. Es notable la presencia cada vez mayor de los fiscales del cabildo con funciones judiciales, litúrgicas y de vigilancia de la moralidad pública. Junto a estas iniciativas, y a la creciente actividad de

las cofradías, cuyo control estaba en manos de las mismas autoridades civiles, surgieron, como vimos, nuevas instituciones como las mayordomías, que transferían a familias específicas ciertas obligaciones religiosas de manera rotativa. Así, a la postre, el control de unos frailes más o menos entusiastas fue suplantado por la tiranía de unas autoridades indígenas, para las cuales la organización de las fiestas patronales constituía un timbre de prestigio. Los asuntos religiosos de los que se hacían cargo las cofradías, mayordomías y cabildos se habían convertido en una pieza clave de la economía de los pueblos y del control político que sobre ellos tenían sus autoridades indomestizas.[154]

Aunque en las actas del Tercer Concilio Provincial se expresaron quejas porque las cofradías y cabildos de los pueblos hacían derramas innecesarias para las fiestas, y se usaban éstas como pretexto para comilonas y borracheras, estas instituciones estaban ya tan integradas a la vida cotidiana que cualquier intento por reformarlas resultó inútil. Así lo prueban las continuas quejas ante las audiencias de México, Guadalajara y Guatemala sobre las enormes sumas de dinero gastadas en las fiestas y los incontables decretos que a lo largo de los siglos XVII y XVIII se emitieron sobre la reducción y el control de las cofradías.[155]

Además de la reforma de las hermandades de laicos, varios decretos del Tercer Concilio Provincial relacionados con la fiesta muestran que los indígenas habían ya integrado a su vida cotidiana muchos aspectos de la religiosidad cristiana, aunque éstos no siempre concordaban con el ideal buscado por las autoridades eclesiásticas. Así, se recomendaba a los curas desterrar "los convites, las crápulas y cualesquiera otros excesos que suelen observar los indios cuando tienen que dar sepultura a un difunto", y estar siempre presentes en

los funerales, sin permitir que sólo los cantores acudieran a ellos.[156] Se exigía que las procesiones públicas se hicieran con devoción, que no se realizaran de noche y no se permitiera a las mujeres salir en ellas azotándose.[157] Se prohibían, además, las "danzas, bailes o cantos profanos en la iglesia", aunque "si hubiera de representarse alguna historia sagrada, u otras cosas santas y útiles al alma, o cantarse algunos devotos himnos, preséntense un mes antes al obispo, para que sea examinado todo esto y aprobado por él".[158] Sobra decir que estos decretos fueron obedecidos sólo de manera parcial, pues las expectativas de los padres conciliares eran a todas luces inalcanzables.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, una de las principales actividades de los obispos durante sus visitas pastorales fue la fiscalización de las cofradías de los pueblos. Rodolfo Aguirre, quien ha estudiado las visitas realizadas por el arzobispo Aguiar y Seijas, encontró interesantes datos para entender su funcionamiento a fines del siglo XVII. En los autos de las visitas fueron recurrentes la falta de claridad en los gastos y los libros de cuentas, la irregularidad en la elección de mayordomos y en el registro de cofrades, la intromisión abusiva de los frailes en su administración y, sobre todo, los excesivos gastos "inútiles". Aunque, en teoría, el traspaso de un mayordomo a otro debía ser vigilado por los jueces eclesiásticos adscritos al provisorato, los frailes no lo permitían. Los fondos eran a veces cuantiosos, pues tenían tierras y ganado y hacían préstamos a vecinos españoles y mestizos; pero el manejo a discreción que los mayordomos hacían de ellos afectaba a los curas y las celebraciones, por lo que los obispos insistían mucho en el aspecto económico del manejo de los bienes. Éste era el pretexto para exigir que las cofradías estuvieran bajo el cuidado y la vigilancia de la mitra y de sus

funcionarios los jueces eclesiásticos o de los párrocos nombrados ex profeso por los obispos.

Las visitas de Aguiar, las más amplias realizadas hasta entonces, intentaron paliar esta situación al llevar a cabo el registro de las cofradías presentes, dotarlas de constituciones y permisos episcopales, vigilar sus ingresos y crear nuevas, sobre todo destinadas a la catequesis. En las visitas quedó de manifiesto también que en las regiones más alejadas (como Pánuco) y en las misiones fronterizas con la Chichimeca había menos cofradías, mientras que en las zonas mineras o cerealeras eran muy abundantes. El interés moralizador de Aguiar se enfrió con la llegada del arzobispo Juan Ortega y Montañés, quien estaba mucho más preocupado por el tema económico de las cofradías, de las que pensaba sacar dinero para el subsidio eclesiástico implementado por Felipe V. No fue sino hasta la época del arzobispo Lanciego y Eguilaz que volvió el interés por las cofradías en los pueblos como instrumentos de moralización.[159]

Tanto Aguiar como los otros obispos contemporáneos suyos se dieron cuenta de que las cofradías eran uno de los principales vehículos para la cristianización y que donde había más corporaciones de este tipo la transmisión religiosa era más efectiva. Para las comunidades, las cofradías no sólo tuvieron esta función, se convirtieron también en instrumentos de cohesión social y en importante fuente de recursos. Después de las devastadoras epidemias que asolaron a las poblaciones indígenas del siglo XVI, los santos, las fiestas y las cofradías constituyeron medios fundamentales en la reconstrucción de sus estructuras familiares y comunitarias.

III.4.2. Administración sacramental y catequesis hacia los indios

Un aspecto central de los controles episcopales, propuestos por los padres conciliares, fue consolidar la vida parroquial. Ejemplo de ello es la orden de que todas las mujeres que hubieran dado a luz se presentaran a oír misa y dar gracias a Dios, "por los beneficios recibidos, cumpliendo con esta obligación dentro de un mes después de haber parido"; y agregaba que si se difería esta ceremonia "por más tiempo el desempeño de tan sagrados deberes, sin una causa poderosa que justifique la tardanza, sea castigada al arbitrio del obispo".[160] Es claro que para los obispos del Tercer Concilio, la parroquia indígena debía ser el principal instrumento de implantación del cristianismo, centro de catequización, de administración sacramental y de implantación de los rituales religiosos.

Sobre el bautismo, se insistía en que el ritual se realizara siempre dentro del templo parroquial, quedando excluidas las casas particulares, ermitas o monasterios. Por otro lado, algunas de sus prohibiciones nos muestran la presencia de prácticas toleradas por los frailes, pero consideradas impropias por los obispos: "que no se adornen las capillas y fuentes bautismales con pabellones de seda, colgaduras u otro aparato profano"; que los curas de indios "no les impongan en el bautismo los nombres antiguos de su gentilidad, ni de los justos del Antiguo Testamento, sino de los santos del nuevo, recomendando a los neófitos les profesen suma devoción". Por último, se recomendaba que los niños fueran bautizados antes de los nueve días de su nacimiento, y en cuanto a los adultos, que sólo se les bautizara después de una preparación previa en los dogmas de la fe.[161]

El matrimonio fue otro de los sacramentos a los que el Concilio dedicó gran atención (de él se ocupa todo el libro IV de las actas) pues, como se recordará, su administración era uno de los puntos de conflicto con los frailes y juzgar las causas matrimoniales una de las actividades que comenzaban a ejercer los provisoratos. En sus sesiones se discutieron temas ya tratados en los concilios anteriores: la prohibición de la bigamia, del concubinato y de las relaciones sexuales prematrimoniales; la regulación de la consanguinidad (relacionada con el incesto), o la insistencia en que era necesario el libre consentimiento de ambas partes, tema básico pues entre los indios la compra de mujeres y los matrimonios pactados eran una práctica común. Hubo también intentos por unificar los rituales en la administración del sacramento, aunque a causa de los diversos manuales que utilizaban los párrocos esto no se lograría por entonces.[162]

Otro de los temas centrales tratados en el concilio fue el de la confesión, dada su trascendencia en la implantación de la moral cristiana. Esa preocupación se veía tanto en los memoriales y las consultas previas al Concilio como en los instrumentos pastorales que se redactaron para implementarla; uno de éstos, el *Directorio para confesores y penitentes*, serviría de guía dirigida a los sacerdotes para administrar y recibir el sacramento y como una síntesis de la doctrina cristiana, pero nunca se publicó. En todos esos textos se insistía en la necesidad de que los confesores fueran personas idóneas, tanto en su comportamiento ejemplar como en su preparación en la teología moral y en el conocimiento de las lenguas indígenas.[163] Para lograr un clero con esas cualidades era imprescindible incrementar los controles episcopales, por lo que los confesores debían ser examinados y aprobados por

los obispos. La oposición de los religiosos a esta injerencia impidió que esto se hiciera efectivo por el momento.

Por otro lado, estaba el problema de la resistencia de los fieles a cumplir la obligación de confesarse al menos una vez al año. Las normas conciliares parecen desmentir la visión optimista que muestran las crónicas sobre la aceptación incondicional de los indios de ese sacramento. La única manera de tener un control real de esa práctica era elaborar padrones de los feligreses que habían cumplido con dicha obligación, para lo cual se les repartían cédulas en el momento que se confesaban las cuales serían recogidas después por el cura en casa. Dichos padrones también debían ser enviados a los obispos. Además, para ejercer mayor presión sobre los reacios, se recomendaba a los párrocos que mencionaran públicamente en la misa los nombres de aquellos que no habían cumplido con el precepto e incluso se les debía considerar excomulgados. Aquí, de nuevo la resistencia de los frailes hizo muy difícil que estas prácticas se implementaran.[164] Debemos recordar, además, que las actas del Tercer Concilio fueron publicadas hasta 1622, por lo cual su aplicación no se dio sino muy lentamente después de mediados del siglo XVII.

Pero no sólo bastaba con el cumplimiento formal de la obligación anual de confesarse. Los sacerdotes que atendían cotidianamente a los indios se enfrentaban con un problema más serio que era el de las dificultades de comunicación. Bartolomé de Alva Ixtlilxóchitl, un preparado cura secular mestizo descendiente de la nobleza texcocana, describía en su *Confesionario mayor y menor en lengua mexicana*, impreso en 1634, que era práctica común entre los penitentes el uso de "circunloquios, modos y rodeos de hablar" para esconder y negar sus pecados, con lo cual enfadaban y confundían a los confesores.[165]

Sobre la recepción de los otros sacramentos poco se habló en el Tercer Concilio, aunque podemos inferir que la normatividad anterior seguía vigente. La administración de la eucaristía, muy vinculada en el ámbito europeo con la obligación de confesar en la Cuaresma, debió hacerse más extensiva, sobre todo con la proliferación de las cofradías sacramentales. En su crónica, el agustino fray Esteban García incluye una extensa diatriba contra los seculares que acusaban a los religiosos por administrar sin reservas ese sacramento a los indios. En defensa de los frailes señalaba que ilustres teólogos de su orden, como fray Pedro de Agurto y fray Alonso de la Veracruz, junto con el franciscano fray Juan Focher, ya habían impugnado los pruritos sobre la capacidad de los indios para recibir "el pan de los ángeles y sustento de la vida" y que su orden administraba la eucaristía en todos sus pueblos, lo que no hacían los clérigos seculares.[166]

La extremaunción, relacionada con la última confesión y comunión (el viático), también pudo ser un sacramento mucho más solicitado por los indios. Esto se puede comprobar por el aumento, a partir de las primeras décadas del siglo XVII, del número de testamentos, práctica muy vinculada a ese sacramento. De hecho, éste fue un tema ampliamente tratado en el Tercer Concilio Provincial, sobre todo porque, con la expansión del culto a las ánimas del purgatorio, las disposiciones testamentarias estaban muy relacionadas con la costumbre de dejar limosnas para misas por el difunto. Además, se atajaban los abusos de algunos curas regulares que, aprovechándose de los intestados, se quedaban con la quinta parte de los bienes con el pretexto de cobrar los sufragios por el alma del muerto.[167]

Era muy excepcional que un religioso fungiera como testigo en los testamentos, los cuales se hacían ante el cabildo ci-

vil, aunque con la presencia del fiscal que representaba a la iglesia.[168] Los testamentos constituyen una importante documentación para descubrir la penetración del cristianismo en la conciencia indígena, sobre todo de las élites. En ellos se heredaban esculturas y pinturas de santos, cruces y objetos de oro que incluían imágenes cristianas con cascabeles. Aunque más escasos, también se mencionan en ellos libros religiosos como doctrinas, vidas de santos y confesionarios y tratados devotos, como las pequeñas bibliotecas que aparecen en los testamentos de Baltasar de San Juan, de Metepec, y Gabriel de Guzmán, de Yanhuitlán. No podían faltar tampoco los encargos de misas por el alma del difunto como pago de un caballo o una tierra dejados en herencia. Las primeras fundaciones de capellanías (como rentas fijas sobre tierras que beneficiaban a un convento a cambio de misas) aparecieron también en dichos testamentos. A veces los beneficiados de las herencias eran las cofradías, muchas de ellas fundadas por los caciques. Los testamentos se volvieron así instrumentos para suministrar donativos piadosos y comenzaron a tener una importante presencia en la economía.[169]

La redacción de los testamentos seguía siendo uno de los temas tratados por los catecismos y las doctrinas. No es por tanto gratuito que, junto con la administración sacramental, otro aspecto en el cual insistieron los obispos durante el concilio fue el de la catequesis. Para ello, era necesario ampliar la impresión de doctrinas y textos en lenguas indígenas, por lo cual el arzobispo Pedro Moya promovió la edición de una *Doctrina cristiana en lengua mexicana y castellana* traducida por el jesuita mestizo Juan Tovar.[170] Décadas después Juan de Palafox mandó a Andrés Sáenz de la Peña que imprimiese un *Manual de los santos sacramentos conforme al ritual de Paulo V* (México, 1642) para unificar la liturgia. El libro tuvo 10 edi-

ciones hasta el siglo XIX e incluía, además de un análisis de cada sacramento, una serie de oraciones para bendecir.[171]

Este mismo prelado, en su visita pastoral de 1644, señalaba que tenía la intención de "hacer imprimir dos volúmenes, el uno que tuviese todos los artes, el otro todos los vocabularios de lenguas de la Nueva España, para que haya copia de ellas". Mandó al doctor Sáenz que las juntara y escribió a otros obispos minutas de las cartas "en esta razón".[172] No sabemos que esto se haya llevado a cabo, pero desde las primeras décadas del siglo XVII los prelados dedicaron importantes esfuerzos a imprimir manuales para la administración de sacramentos y doctrinas en varias de las lenguas indígenas que se hablaban en sus diócesis. Dos ejemplos de las primeras de estas obras fueron el *Manual breve y forma de administrar los Santos Sacramentos a los indios*, del dominico fray Martín de León, que tuvo varias ediciones en el siglo XVII; y el *Manual de administrar los Santos Sacramentos a los españoles y naturales de esta Nueva España conforme a la reforma de Paulo V*, del también dominico fray Pedro Contreras Gallardo (México, 1638) con un texto trilingüe en latín, castellano y náhuatl.[173]

En la diócesis de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz encargó a Antonio de Vázquez Gastelu *Catecismo breve que precisamente debe saber el Cristiano, dispuesto en lengua mexicana*, que se reeditó en Puebla en 1733 y tuvo numerosas ediciones hasta el siglo XIX. Esta impresión formaba parte de las medidas dirigidas a mejorar la preparación de los sacerdotes en materia de lenguas indígenas, pues los frailes, según el obispo, no estaban bien preparados en idiomas como el otomí y el tlapaneco. Para el obispo, la supervivencia de idolatrías en algunas regiones de su diócesis (como la de los popolocas) se debía sobre todo a la mala administración de los

doctrineros. Isidro de Sariñana y Ángel Maldonado pensaron lo mismo para Oaxaca. En 1687, Francisco Pacheco de Silva publicaba bajo el auspicio episcopal *Doctrina cristiana en lengua zapoteca Nexitza*, reeditada en 1752.[174] En 1767, en el arzobispado, Francisco Antonio Lorenzana publicaba a sus expensas en la Biblioteca Mexicana la obra del cura Carlos de Tapia Centeno bajo el título *Noticia de la lengua huasteca*, que incluía además del arte, un catecismo y doctrina cristiana, un "enchiridión sacramental" y un diccionario. En Michoacán, el obispo Juan Ortega y Montañés mandó escribir a Juan Martínez Araujo *Manual de los santos sacramentos en el idioma de Michoacán,* impreso en México en 1690 por María de Benavides.

Con todo, una buena parte de las obras catequísticas en lenguas indígenas de esta época seguían siendo escritas por religiosos. A principios del siglo XVII, fray Juan Bautista imprimió con Melchor de Ocharte en el colegio de Tlatelolco varios textos para ayudar a los frailes a confesar en náhuatl. Este mismo autor y el agustino oaxaqueño fray Juan de Mijangos editaron sendos sermonarios en náhuatl que estuvieron vigentes durante un siglo. Este último publicó en 1607 y en 1626 en esa lengua *Espejo Divino,* tratado con reflexiones sobre la miseria del mundo, que habla del interés de los frailes por fomentar una espiritualidad más elevada entre una élite indígena culta. Otro autor muy prolífico, el dominico fray Martín de León, imprimía en 1611 su *Camino del cielo,* un confesionario que contenía además "un catecismo, un calendario del año prehispánico y un apartado con las oraciones para el momento de la muerte", era una verdadera guía religiosa para apartar al nahua cristiano de los "antiguos errores".[175]

A principios de la siguiente centuria el agustino fray Manuel Pérez, doctrinero en varios conventos de Tierra Caliente y profesor en el colegio de San Pablo, publicó *Farol indiano* (1713), una guía para administrar sacramentos en "mexicano", y en 1727 tradujo el *Catecismo Romano* al náhuatl. El ámbito dominico estuvo representado por fray Marcos de Saavedra con su *Confesionario breve activo y pasivo en lengua mexicana* (México, 1746) bilingüe, con ejemplos para "el penitente que se acusa" y para "el confesor que pregunta". Por parte de los franciscanos, puede mencionarse a fray Francisco de Ávila, predicador y autor de *Arte de la lengua mexicana* y *Breves pláticas de los Mysterios de Nuestra Santa Fe Catholica.* Este texto, publicado en 1717, iba acompañado de una *Exhortación de su obligación a los indios,* destinado a los estudiantes franciscanos que después se dedicarían a la administración religiosa. En esa misma tónica, fray Baltasar del Castillo publicaba dos obras: *Modo de ayudar a bien morir a los indios y las preguntas de la Doctrina Cristiana en lengua Mexicana* (México, 1677) y *Luz y guía de los ministros evangélicos* (México, 1694), ambas con miras a facilitar el ministerio de sus hermanos de hábito.[176]

En 1733 fray Agustín Quintana, dominico que misionaba en San Juan Bautista Juquila, publicaba en Puebla (Viuda de Miguel Ortega) un confesionario en lengua mije, con oraciones, una doctrina cristiana y un compendio de voces para enseñar a pronunciar dicha lengua. Cuatro años antes, en 1729 en la misma imprenta había publicado *Doctrina cristiana* en mije. En 1755, otro dominico, fray Antonio González, tradujo el catecismo del padre Ripalda a la lengua mixteca también en Puebla.[177] El otomí, una lengua que seguía presentando grandes dificultades tanto para su aprendizaje (a causa de sus múltiples variantes dialectales) como para su

transcripción gráfica en caracteres latinos, recibió gran atención en el siglo XVIII. En esta centuria se tradujo al otomí *Catecismo breve,* escrito por el jesuita Bartolomé Castaño, y su hermano de hábito, Horacio Carochi, escribió un arte de la lengua mexicana y un vocabulario y gramática del otomí, el segundo inédito. En 1759 la Biblioteca Mexicana publicó *Catecismo breve en lengua otomí* del franciscano fray Francisco de Miranda y en 1785 Antonio de Guadalupe Ramírez publicaba en otomí *Breve compendio de todo lo que debe saber y entender el christiano.*[178]

El siglo XVIII vio también la aparición de numerosos catecismos en imágenes, obras que hasta hace poco se pensaban propias del siglo XVI y que Louise Burkhart ha estudiado en un interesante trabajo. En 17 de estos manuales se incluyó un "dialoguito" del padre Castaño, jesuita portugués que escribió un cuestionario para examinar a los fieles sobre conocimientos de catecismo.[179] Pero todos esos intentos por generar instrumentos para mejorar la comunicación con sus fieles se enfrentaban al problema fundamental: los ministros no conocían las lenguas de sus fieles.

Por ello, a lo largo del siglo XVII se insistió en una doble política: por un lado, implementar el aprendizaje de los idiomas indígenas más hablados por parte del clero y, por el otro, llevar a cabo campañas de castellanización de los indígenas. Desde el Tercer Concilio Provincial se conminó a los obispos a imprimir catecismos en la lengua más usada en su diócesis y se exigió que los párrocos de indios aprendieran la más extendida en su curato en un plazo de seis meses o serían removidos. Se decretó, además, que se hiciera un examen a todo aquel que ocupara un curato (incluidos los frailes) y que fueran promovidos a la ordenación sacerdotal quienes supieran alguna lengua, aun sin tener beneficio (es decir, nombra-

miento de cura). Con ello surgían los llamados vicarios de lenguas, que fungían como ayudantes de los párrocos que no conocían el idioma de sus feligreses. Además, se implementaron la cátedras de lenguas indígenas en la universidad: a partir de 1640 se abrió una conjunta de náhuatl y otomí y, desde 1670, se crearon dos separadas, una para cada lengua. A mediados del siglo XVIII se hizo lo mismo en el seminario conciliar. No podemos saber qué tan efectivas fueron esas medidas, pero el conocimiento de lenguas fue utilizado como un recurso central en los conflictos entre frailes y obispos hasta la secularización del siglo XVIII. Los primeros alegaban tener mejor nivel que los seculares en este rubro, mientras que los segundos aseguraban lo contrario basados en el "éxito" que habían tenido sus políticas desde el siglo XVII.[180]

Esa misma politización llevó a los religiosos a oponerse a la castellanización de los indígenas que, de llevarse a cabo, implicaría una pérdida de control de los frailes; ellos argumentaban que eran los únicos que podían administrar con eficiencia gracias a sus conocimientos lingüísticos, y que el aprendizaje del castellano sólo traería como consecuencia contaminar a los indios con los vicios de los españoles. Sin embargo, la Corona, los consejeros de Indias y los obispos sostenían la necesidad de castellanizar a los nativos, pues este idioma era el más adecuado para transmitir los conceptos básicos del cristianismo. Por ello, desde fines del siglo XVII la *Recopilación de las Leyes de Indias* y las autoridades episcopales insistieron en fundar escuelas de castellano con los bienes de las comunidades.[181] Aunque este proyecto no se echó a andar sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII, el proceso de castellanización ya se había iniciado independientemente de las leyes. En los poblados cercanos a las ciudades la interacción de los indios con los hablantes de ese idioma y la inten-

sificación del mestizaje habían propiciado que en muchos de esos pueblos la lengua de administración cristiana a la población fuera el castellano.[182] Cuando a mediados del siglo XVIII se dio el traspaso de doctrinas a los seculares, el argumento de los frailes para mantenerse en las doctrinas de los indios siguió siendo su conocimiento de las lenguas. El tema se había convertido en un mero argumento retórico, pues en las diócesis centrales muchos indios ya hablaban castellano y muchos de los clérigos seculares, o sus vicarios de lengua, se manejaban en los idiomas más comunes: náhuatl, otomí, mixteco, zapoteco y pure. El problema era que ese proceso no se había generalizado más que en las diócesis centrales del virreinato, mientras que en las del sureste y las norteñas la situación era muy distinta.

Por otro lado, los autores que se dedican a estos temas privilegian las lenguas como principal medio de transmisión del cristianismo y se olvidan que, desde finales del siglo XVI, los medios visuales fueron instrumentos fundamentales para salvar las dificultades de la comunicación verbal. El uso extensivo de la pintura y la escultura, a pesar de todas las ambigüedades que se podían dar con el uso de este tipo de recursos, sirvió para difundir dogmas, historias y símbolos. Aunque desde las primeras décadas del siglo XVI ya habían sido utilizadas pinturas sobre papel de amate para transmitir enseñanzas, no fue sino hasta las últimas décadas de la centuria que éstas fueron fijadas en los muros de las capillas abiertas y de las iglesias representando escenas diversas en blanco y negro o con colores vegetales y minerales. Cuadrillas de pintores indígenas asesorados por los religiosos recorrieron cabeceras y visitas haciendo esta labor, copiando modelos tomados de libros de grabados, de biblias o de libros de horas.

En los espacios destinados a los fieles, como las porterías y los interiores de los templos y las capillas abiertas, la temática pictórica iba dirigida a la propaganda y la enseñanza. Árboles genealógicos de los santos de la orden saliendo del vientre de los fundadores eran a menudo colocados en las porterías, así como los primeros padres misioneros de las provincias novohispanas. Los castigos infernales a los condenados, con escenas en recuadro que representaban los pecados de embriaguez, idolatría o lujuria se pintaban en las capillas abiertas. En la nave del templo de Ixmiquilpan se pueden aún admirar escenas de lucha entre el bien y el mal representadas por guerreros mexicas y chichimecas y por águilas y ocelotes.

Junto con la pintura, la escultura se utilizó también para plasmar símbolos y mensajes. En las cruces atriales se labraron los símbolos de la pasión de Cristo; en las portadas de templos y capillas, en arcos y puertas, en los retablos y en las superficies de pilas bautismales y púlpitos se colocaron hojas de acanto, plumas, flores, cardinas, cordones, escudos de los pueblos y de las órdenes, anagramas de la Virgen y de Cristo, e imágenes de ángeles y santos. En todos esos espacios pintados y esculpidos los frailes permitieron el uso de símbolos indígenas como la vírgula de la palabra, el *chimalli* o escudo de guerra o el águila y el ocelote, y los entrelazaron con los emblemas cristianos. Al igual que pasó con los textos escritos, los mensajes visuales muestran que los indios no fueron traductores pasivos de los códigos cristianos. Pintores y escultores supieron acercar las imágenes cristianas al mundo indígena.

Sin embargo, esas pinturas y esculturas no fueron un medio propiamente evangelizador; las fechas de su factura, entre 1560 y 1590, nos remiten a un periodo en que los pueblos

de Mesoamérica llevaban varias décadas convertidos al cristianismo, por lo menos formalmente. Por tanto, su verdadera función no fue convencer a neófitos de una misión inicial, sino reforzar la enseñanza de los dogmas cristianos entre los fieles bautizados desde su infancia.[183] En los siglos siguientes, los murales fueron sustituidos por lienzos y esculturas insertados a menudo en imponentes retablos dorados que caciques y cofradías encargaban a artistas de las capitales.

Pintura y escultura estaban integradas a una arquitectura monumental que aún hoy en día podemos admirar como testimonio de la labor realizada por los religiosos en las comunidades indígenas. Sin embargo, no fueron hechas en la primera etapa misional, como se cree comúnmente, sino a partir de las últimas cuatro décadas del siglo XVI. Gracias al aumento de mano de obra que trajo consigo la política de congregaciones, se desarrolló una actividad constructiva a gran escala, reflejo de comunidades cristianas sólidamente asentadas, y no, como a menudo se piensa, de pueblos de neófitos que los frailes trataban de cristianizar. Cuando estos conjuntos fueron construidos, el proceso evangelizador ya estaba consolidado y modelaba todos los aspectos de la vida de las comunidades aborígenes. Desde Oaxaca hasta Michoacán, y de Yucatán a los valles de Puebla y Cuernavaca, esas construcciones, que tienen ya 400 años, constituyen el testimonio de un impulso ideológico que marcó las pautas que seguiría la cultura novohispana a lo largo de dos siglos.

Uno de los puntos de discusión entre los frailes y las autoridades civiles y eclesiásticas después de 1565 se centró precisamente en torno a la construcción de esos conjuntos conventuales. Su suntuosidad, y el hecho de estar erigidos en medio de pueblos indígenas poco relevantes en la mayoría de los casos fueron los argumentos que utilizaron obispos, visi-

tadores y virreyes para acusar a los religiosos de cargar a las comunidades indígenas sujetas a ellos con tributos y trabajos excesivos. Detrás de esas críticas estaba la necesidad de las autoridades de limitar el poder absoluto que los frailes tenían sobre los indios, y el interés de los obispos por someter a los religiosos a sus dictámenes. Para éstos, en cambio, los templos y los conventos eran símbolos de la misión evangelizadora ya consumada.

Muchos de ellos presentaban a menudo las características de una fortaleza, con sus almenas y garitones colocados en los techos de las iglesias y en los muros de los atrios; estos elementos defensivos eran símbolo de la Jerusalén terrena en lucha continua contra Satanás, y no, como en ocasiones se interpreta, instrumentos para protegerse de posibles ataques indígenas, imposibles en pueblos completamente cristianizados.[184]

A pesar de la carga en recursos humanos y materiales que implicaba una construcción religiosa, las comunidades indígenas fueron las que menos quejas tuvieron para realizar esas obras. A menudo la edificación de un templo cristiano era el primer paso para la obtención del estatus de cabecera política y eso traía beneficios, tanto para los macehuales como para los gobernantes. Kevin Terraciano, en su importante estudio sobre los mixtecos coloniales, señala que el uso del término *huahi ñuhu* "casa sagrada" para denominar la iglesia sugiere que los indios identificaban la nueva estructura con su equivalente prehispánico. En esa región, gracias al desarrollo de la industria de la seda y a la producción de lana y del tinte sacado de la cochinilla, las cajas de comunidad tuvieron suficientes recursos para sufragar no sólo la construcción, sino también para comprar campanas, retablos, vestidos sagrados e instrumentos musicales, además de la decora-

ción de sus templos, pudiendo pagar para ello a un prestigioso artista español, Andrés de Concha, quien trabajó en varios retablos de las comunidades de la Mixteca alrededor de 1580.[185]

Toda esta exhaustiva catequización se centraba sobre todo en los pueblos cabeceras, en especial en aquellos que tenían los recursos necesarios para construir un soberbio templo y decorarlo con retablos y pinturas, que podían sostener a varios frailes o a un cura párroco con sus obvenciones por los sacramentos y con sus aportes a las cofradías y los hospitales. Pero también había numerosos curatos pobres que estaban mal atendidos y donde los abusos cometidos contra los indios eran constantes, como lo mencionaba el virrey marqués de Mancera en las instrucciones que dejó a su sucesor. En el apartado titulado "Desórdenes que atrasan la conversión y doctrina de los indios", señalaba: "La experiencia dice que aún permanecen los errores y los vicios de la gentilidad, descubriéndose cada día simulacros, sacrificios y torpezas, notablemente ofensivas a las majestades del cielo y de la tierra".[186] Para él varias eran las causas de tal situación: los pecados de la república cristiana en su conjunto, el descuido de los malos curas que robaban a sus fieles y los escandalizaban con su comportamiento, la falta de castigos hacia ellos por parte de los obispos y los prelados regulares. Además, los curatos pobres estaban mal atendidos, pues nadie quería ocuparse de ellos, por lo que había muchos curas nombrados como interinos que no tenían ningún interés por sus ovejas e ignoraban sus lenguas.

La situación era especialmente precaria en los obispados del sureste. El viajero capuchino fray Francisco de Ajofrín se asombraba en 1766 de que en muchos pueblos de Oaxaca no había "sacramento" en ninguna iglesia, salvo cuando se decía

misa, y esto pasaba cada cuatro o seis meses. Agregaba que "sermón, plática o explicación de doctrina suele ser de año a año".Y terminaba preguntándose ¿y se admirarán algunos de la rudeza de los infelices indios? ¿Y se admirarán de que vuelvan a la idolatría? ¿Se admirarán de verlos poco adelantados en la fe?[187]

III.4.3. Resistencias y campañas contra las idolatrías

En 1610, Alonso de la Mota y Escobar, obispo de Puebla, hizo una visita pastoral a las regiones que se encontraban al sur de su diócesis. En el pueblo de Tlapa, administrado por los agustinos, encontró indios "en gran manera mal adoctrinados, cerreros e incultos en la ley de los cristianos, y así tienen fama y obras de idólatras y la culpa de esto a mi parecer no es sólo de los indios", sino de los frailes. En el pueblo de Zapotitlán, señalaba: "No confirmé a nadie porque no quisieron, aunque los convidé a que viniesen sin candelas, tan cerrados están como esto".[188] Esta situación contrasta con las innumerables confirmaciones que a lo largo de su informe dice que había llevado a cabo entre los indios en otros pueblos administrados por los dominicos y los franciscanos. Para el arzobispo Aguiar y Seijas, muchos indígenas no iban a confirmarse pues se había vuelto costumbre llevar ofrendas y cirios, por lo que durante las visitas insistía en que no debía pedirse tales estipendios a los naturales.[189] Con todo, había zonas donde la asistencia de los indios a las confirmaciones era muy exigua.

De las visitas pastorales podemos sacar dos conclusiones. La primera es que, a principios del siglo XVII, había regiones mejor cristianizadas que otras y, en una misma región, los

indios de las cabeceras parroquiales eran más proclives a recibir la predicación cristiana que los de las visitas. La segunda, que una gran parte de los indios muy pronto se dio cuenta de que podían vivir exteriormente con la nueva religión sin renunciar del todo a la antigua.[190]

Esta situación provocó que, junto a la predicación de los preceptos cristianos y a la imposición de sus prácticas, se dieran campañas que intentaban erradicar las antiguas creencias y rituales. Como vimos que sucedió desde la primera etapa evangelizadora, para los misioneros el culto a los dioses indígenas no podía ser considerado más que como una perversa influencia de Satanás. Las condenas a la idolatría que se hacían en el Antiguo Testamento, y la predicación de los profetas contra la inclinación del pueblo judío hacia los dioses de sus vecinos dieron a los conquistadores y a los frailes abundante material para atacar los cultos indígenas y para destruir sus imágenes, a las que se aplicó el término genérico de "ídolos". Es muy significativo observar tal posición incluso en los indígenas aculturados en los conventos, muchos de ellos colaboradores en la destrucción. En una pintura del libro VIII del *Códice Florentino,* el *tlacuilo* que colaboró con fray Bernardino de Sahagún pintó a dos sacerdotes sacrificando a un hombre ante la imagen de Huitzilopochtli, a quien se representa con cuernos y rabo.

Para los religiosos y sus discípulos indios, los dioses prehispánicos eran entes reales, aunque asociados con el principio del mal. Con ellos, los misioneros llegaron a sostener violentos coloquios, como el que narra en su crónica el agustino Juan de Grijalva, quien asegura que fray Antonio de Roa consiguió que el ídolo-demonio Mola confesara sus engaños y condenara la idolatría como si estuviera representando un papel en un auto sacramental.[191] Es por causa de es-

ta creencia en una idolatría de inspiración demoniaca que las campañas de erradicación de los "ídolos" fueron tan comunes y su búsqueda, tanto en las cuevas, como debajo de las cruces y detrás de los altares de las iglesias, se volvió para los frailes una obsesión. Sobre todo porque a menudo eran los caciques quienes promovían tales cultos y apoyaban y protegían a los antiguos sacerdotes y hechiceros.

Éstos guardaban los "ídolos" en lugares ocultos, como las cuevas, que eran cuidadosamente barridas y cubiertas con ramas, sacaban sus imágenes a calentar al sol y las envolvían en blancos algodones con veneración y respeto. En su presencia degollaban aves, les sacaban el corazón, las rociaban con la sangre y se sometían luego a ayunos una vez concluidas tales ceremonias. A menudo esos ritos se practicaban para aliviar a los enfermos; a los ídolos se les suplicaba de rodillas que otorgaran la salud, encendiéndoles candelas y quemando copal frente a ellos. Muy posiblemente, como sucedía en el ámbito prehispánico, esas imágenes eran fabricadas con piedra, madera e incluso materiales comestibles como maíz o *huauhtli* (amaranto), y con frecuencia se les revistió con textiles. Debieron también sobrevivir los *tlaquimilolli* o bultos sagrados del mundo prehispánico, en los cuales se depositaban diversos objetos (como dientes, picos y garras de animales, semillas y piedras) envueltos en paños o pieles; esos bultos llenos de reliquias eran transportados con gran veneración en las migraciones y colocados detrás de los dioses en los templos.

Esta situación de pervivencia generó entre algunos religiosos la necesidad de conocer las costumbres, ritos y creencias que sus fieles tenían antes de la conquista, pues así podrían descubrir las supervivencias idolátricas y con ello ayudar a los frailes a transmitir con mayor eficacia el mensaje evangé-

lico. Para tal fin, fray Bernardino de Sahagún, entre 1560 y 1569, recopiló por medio de encuestas hechas a los ancianos de Tepeapulco, Tlatelolco y Tenochtitlan, ayudado por sus alumnos del colegio de Santa Cruz en Tlatelolco, una impresionante cantidad de información sobre el mundo náhuatl prehispánico del altiplano que quedó recopilada en varios textos, algunos de ellos bellamente ilustrados: los *Primeros Memoriales*, los códices *Matritense* y *Florentino*, los himnos a los dioses, la *Historia de las cosas de Nueva España*, un libro de cantos en náhuatl (la *Psalmodia christiana*) y el libro de los *Coloquios*, un catecismo en el que el fraile ponía a dialogar a los religiosos con los sacerdotes indígenas a quienes refutaban sus creencias.[192]

Trabajos similares realizó su contemporáneo, el dominico fray Diego Durán, quien había llegado a México cuando era niño y en Texcoco aprendió, no sólo la lengua sino también las creencias y las prácticas que aún sobrevivían del mundo prehispánico. Esta experiencia y su actividad como misionero desde su ingreso a la orden de santo Domingo en 1556 lo convirtieron en un profundo conocedor del pasado de los pueblos nahuas. Su comprensión de los códices y las historias indígenas, sus conversaciones con los ancianos y la observación de los vestigios en piedra que aún quedaban del mundo destruido por los españoles quedaron plasmados en su *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*, concluida alrededor de 1580.[193] Ambos autores nos presentan a los indios como idólatras demoniacos cuya sangrienta religión debía ser condenada y cuyas prácticas paganas, todavía vivas, tenían que ser extirpadas.

Gracias a esos trabajos, incluso a los que circularon poco, el concepto de idolatría sufrió un cambio en la perspectiva de los sacerdotes cristianos. Mientras que para los primeros

extirpadores como Zumárraga, Olmos o Alburquerque, lo que hacían los indígenas era similar al paganismo grecolatino y se centraban en el culto a las imágenes de los dioses (ocultas en cuevas, objeto de ofrendas y sacrificios), la nueva perspectiva se dirigía a perseguir prácticas que estaban más relacionadas con la vida cotidiana de las comunidades agrícolas: oraciones y conjuros, usos terapéuticos o religiosos de algunas plantas (como las alucinógenas), fiestas y rituales propiciatorios realizados para atraer la benevolencia de las divinidades ancestrales.[194]

Como lo ha mostrado David Tavárez en su importante estudio sobre el tema, a principios del siglo XVII, el clero secular tomó en sus manos esa labor de investigación sobre las supervivencias ancestrales, pero ahora avalada por una práctica metódica en la extirpación de idolatrías. Un cura mestizo de Zampahuacán, Pedro Ponce de León, escribió una *Relación de los dioses y ritos de la Gentilidad Mexicana*. La obra era producto de sus conocimientos del náhuatl y de las campañas que llevó a cabo en 1610 en el valle de Toluca para perseguir idólatras, labor en la que fue ayudado por otro mestizo, el jesuita Juan de Tovar. Ponce de León y el cura de Xalatlaco, Diego Gutiérrez Bocanegra, conocedor del matlatzinca, fueron comisionados por el arzobispo dominico fray García Guerra para realizar esas campañas. Sus materiales fueron utilizados por otro clérigo, Jacinto de la Serna, para escribir un *Manual* de las idolatrías entre 1640 y 1656, en el que se incluía una descripción de sus calendarios rituales y una visión general de las prácticas religiosas nahuas del área de Toluca (sacrificios de animales, ofrendas de la propia sangre, ídolos en medio de los sembradíos de maíz o entre sus mercaderías, etcétera).[195]

Este autor también se benefició con el *Tratado de las supersticiones,* escrito por Hernando Ruiz de Alarcón, cura que actuó como comisario episcopal en el área de Chilapa entre 1614 y 1629, también como perseguidor de idolatrías. Su trabajo incluyó la descripción de conjuros en náhuatl para diferentes finalidades y una relación sobre el uso de plantas en contextos rituales que se utilizaban en una amplia área que incluía Cuautla, Cuernavaca, Iguala, Taxco, Tistla y Chilapa.[196]

Todos estos tratados tenían como finalidad instruir a los jóvenes párrocos para que pudieran conocer mejor las prácticas de sus feligreses y poder erradicarlas. Sin embargo, ninguno fue publicado, su difusión entre los sacerdotes fue mínima y terminaron sepultados en el archivo del colegio de San Gregorio de los jesuitas en la capital. Otra suerte corrió la obra de Bartolomé de Alva, sacerdote mestizo descendiente de la nobleza texcocana y autor, como vimos, de un *Confesionario mayor y menor en lengua mexicana* impreso en 1634. Alva proponía una serie de preguntas para descubrir prácticas idolátricas que sirviera de guía a los confesores que administraban en náhuatl, texto que fue muy utilizado en su época.[197]

La intensa labor de extirpación de idolatrías llevada a cabo por los clérigos seculares estaba muy relacionada con la consolidación de los provisoratos en las catedrales y con el nombramiento de un provisor especial encargado del seguimiento de los casos de idolatría de los indios. Estas instancias propiciaron que los obispos ejercieran mayores controles a partir de que se dejó en sus manos exclusivamente la inquisición sobre idolatrías, mientras el Santo Oficio, introducido en 1571, se haría cargo de todos los demás delitos contra la fe. No obstante, al principio, las cosas no quedaron muy cla-

ras y los obispos siguieron ejerciendo funciones inquisitoriales sobre la población no indígena. Además, muchos curas regulares y seculares actuaban como inquisidores en los pueblos indígenas sin la autorización de los obispos e incluso algunas autoridades civiles, como los alcaldes mayores, intervinieron en las causas de idolatría que implicaban rebelión, sin tener autoridad para ello y sin respetar la jurisdicción episcopal. Con todo, poco a poco la actividad persecutoria se fue trasladando de los religiosos a los clérigos seculares, nombrados por los obispos y provisores como jueces especiales para perseguir esos delitos.

Debemos entender la exención de los indios de la jurisdicción del Santo Oficio como parte de un paternalismo acendrado. Tanto para los frailes, como para las autoridades episcopales y la misma Corona, los indios eran considerados menores de edad y debían ser protegidos, seguían siendo considerados débiles y nuevos en la fe, por lo que no se les podía castigar como a los cristianos viejos.[198]

Junto con el área central (los obispados de México y Puebla), la otra región donde se implementaron de manera sistemática las campañas de extirpación fue Oaxaca y en ella también tuvieron un papel importante los obispos. En los periodos episcopales de los dominicos fray Bartolomé de Ledesma (1583 y 1604) y fray Juan Bartolomé de Bohórquez (1617-1633) se dieron cambios importantes pues, a diferencia de sus antecesores, no otorgaron a sus hermanos de hábito amplios poderes en la materia y en cambio encargaron a sacerdotes seculares y a jueces civiles la investigación de casos específicos. Los vicarios del clero diocesano, sobre todo, además de descubrir ídolos y castigar a los denunciados por prácticas paganas, promovieron la educación doctrinal en

sus distritos y los obispos los consideraron más efectivos que los dominicos en esas labores.[199]

Pero, a pesar de estos intentos, en muchos pueblos de Oaxaca persistían los rituales antiguos amalgamados con las prácticas cristianas, por lo que las campañas de extirpación se volvieron más intensas durante la segunda mitad del siglo XVII. En este tiempo, uno de los más importantes perseguidores de idolatrías en Oaxaca fue el clérigo criollo Gonzalo de Balsalobre, quien participó como juez y comisario general del provisorato en el pueblo zapoteca de San Miguel Sola; su eficiencia llevó al obispo Cuevas y Dávalos a nombrarlo provisor, cargo que ocupó entre 1659 y 1664. Su labor durante más de 30 años como perseguidor de idolatrías culminó con la publicación de un libro, *La Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca,* editado en 1656, el primer libro impreso de este tema en México. En él se incluyeron los resúmenes de los juicios realizados en Sola por Balsalobre y un conjunto de instrucciones sobre procedimientos legales que debían seguir vicarios y jueces para instruir juicios por idolatría. La *Relación* fue retirada de circulación por orden de la Inquisición debido a razones de protocolo y porque se llamaba al obispo inquisidor ordinario, pero la obra debió tener cierto impacto en los extirpadores de idolatrías. En los juicios de Sola se puede notar la simbiosis que ya se había dado entre los cultos y el calendario a las divinidades zapotecas con los rituales a santos cristianos, como prenderles velas para solicitar curación de enfermedades o el bienestar individual y doméstico. Es notable también en estos juicios la presencia de especialistas alfabetizados a quienes se les confiscaron libros en los que se fijaron en alfabeto latino muchos de los rituales a los dioses.[200]

A partir de la obra de Balsalobre en Oaxaca se nota un aumento en los juicios de idólatras y el desarrollo de un proyecto de prisión perpetua para los "maestros de idolatrías" con el fin de aislarlos de la población. El primer programa en este sentido fue obra del obispo Isidro de Sariñana, quien aseguraba que era la única forma de que los maestros no siguieran enseñando sus artes diabólicas al pueblo. Para realizarlo contó con la ayuda de seis sacerdotes seculares que tenían conocimiento de las lenguas nativas y con una vocación particular para las tareas inquisitoriales. Sariñana insistía en la imposibilidad de hacer efectiva la recomendación de las Leyes de Indias (9-1-1) de depositar a los "delincuentes" en los conventos, sobre todo en un obispado como el de Oaxaca, donde "es tan crecido el daño", que la custodia de los reos en los conventos es muy difícil y éstos se fugan sin que se cumpla la segregación necesaria. La prisión se abrió con 26 reos que fueron traídos de las comunidades chatinas de la sierra de Juquila. Dicha cárcel, sin embargo, tuvo una corta vida, pues se derrumbó con el terremoto de 1696.

El proyecto fue retomado a principios del siglo XVIII por el obispo Ángel Maldonado, quien lo convirtió en el centro de una nueva campaña contra idólatras que llevaría a cabo en la Villa Alta de San Ildefonso, región que tenía una larga trayectoria en los procesos de extirpación. Cuando Maldonado llegó a su obispado acababa de pasar la revuelta de Caxonos (1700), en la cual una comunidad que practicaba ritos antiguos asesinó a dos indígenas delatores.[201] Todo parecía conjeturar que con el crimen se avecinaba una rebelión, y como en otros casos, ésta se comenzó a asimilar a la idolatría. Aunque la supuesta sublevación fue abortada por el alcalde mayor de Villa Alta, quien mandó ajusticiar a 15 indígenas implicados en la muerte de los "mártires", la situación era muy

tensa en la región cuando la visitó Maldonado. Durante su estancia, el obispo confirmó a 4 000 indígenas, instruyó juicios por idolatría y mandó encarcelar a varios en la nueva cárcel que construyó en Antequera. Para disminuir la tensión, el prelado ordenó predicar una oferta de absolución general sobre idolatrías y pidió a todos los pueblos que entregaran sus ídolos, calendarios rituales y que denunciaran a los "maestros de idolatrías" para que fueran juzgados. Temerosos de una represión más brutal, los dirigentes de 104 comunidades de la sierra (zapotecos, mijes y chinantecos) se presentaron en la Villa Alta e hicieron lo que el obispo les solicitó: revelaron nombres, identificaron sitios donde se hacían prácticas y las describieron, y entregaron bultos sagrados, textos y calendarios rituales.[202]

Maldonado consideraba que la pervivencia de idolatrías en la zona se debía sobre todo a su mala administración, por lo que en 1704 propuso la creación de seis nuevos curatos que, para evitar conflictos con la provincia de San Hipólito, fueron entregados a los mismos dominicos. Sin embargo, en 1706, Maldonado pidió la creación de 11 nuevas parroquias en la conflictiva región, que serían ocupadas por los seculares, propuesta a la que los dominicos se opusieron, pero que finalmente se logró. Para el obispo de Oaxaca, como para muchos de sus contemporáneos, la pervivencia de las idolatrías no sólo se debía al aislamiento de esas comunidades sino a la permisividad de los frailes mendicantes. De hecho, ante la presencia de los dominicos, en algunas comunidades aisladas de Oaxaca las cofradías y los oficiales del cabildo utilizaban los recursos recabados tanto para las festividades cristianas como para las ceremonias colectivas paganas. Por ello, en buena medida, el crecimiento de las parroquias de seculares en algunas diócesis del centro y el sureste se debió a

la necesidad de consolidar las persecuciones contra las idolatrías que, según los obispos, se daban por la mala administración de los religiosos.[203]

En Chiapas, el obispo criollo dominico fray Francisco Núñez de la Vega mandó hacer varios autos de fe, con quema de ídolos y de calendarios rituales en los pueblos que visitaba y, en sus *Constituciones diocesanas* y *cartas pastorales*, además de resúmenes de las enseñanzas que debían incluirse en la catequesis y de la manera como se podría mejorar la administración religiosa, dejó numerosos avisos para que los curas persiguieran a los "nagualistas", ministros del demonio que incitaban a los fieles a idolatrar.[204]

Una situación similar se podía observar en el obispado de Yucatán. Fray Diego López Cogolludo, el cronista franciscano, insistía a fines del siglo XVII en el desinterés de los indios por asistir a la doctrina, la misa y la confesión y en pagar sufragios por las almas de sus difuntos.[205] Adriana Rocher, en un importante artículo sobre el tema, señala que la población española veía a los indios con recelo, temiendo el peligro de que se amotinaran, y las huidas de los pueblos hacia los montes eran constantes. En lugares donde había menos controles, las idolatrías eran incluso públicas, como se mostró en 1605 con los indios de un pueblo de la provincia de Bacalar, quienes sacaron en procesión a sus ídolos durante la Pascua con la complicidad de los gobernadores del pueblo.

Esa situación aparece constantemente en los testimonios oficiales. En 1697, Alonso García de Paredes, capitán que entraría a la conquista de los Itzáes, consideraba a los indios de los pueblos y a los montaraces como igualmente idólatras. Para él, el problema estaba en la "aversión natural que los indios tienen a la ley cristiana". Algo similar expresaba el obis-

po Juan Gómez de Parada en la segunda década del siglo XVIII: los indios yucatecos son "los más bárbaros que hayamos conocido y en quienes menos señales hayamos visto de cristianos y reconocido más y mayores impedimentos para poderlo ser". Ese mismo prelado, en las constituciones sinodales de 1722, señalaba que por las noches los indios practicaban bailes y cantos antiguos "que no entienden aún los más inteligentes en su lengua". Para Rocher, en Yucatán había "dos universos paralelos, con límites más o menos bien definidos, aunque con la flexibilidad suficiente para propiciar préstamos e intercambios materiales y simbólicos". Una sociedad con un mestizaje muy escaso había generado una religiosidad en la que españoles e indios convivían sin mezclarse, y los últimos conservaban aún fuertemente arraigadas sus prácticas ancestrales.[206]

En las diócesis centrales del virreinato, como la de México y Puebla, las medidas para extirpar idolatrías se intensificaron desde finales del siglo XVII. En el obispado angelopolitano, uno de los personajes que más incidió en los procesos de extirpación fue Diego Jaimes Ricardo Villavicencio, cura secular de Tlacotepec, quien en 1692, con el apoyo del obispo de Oaxaca Isidro de Sariñana, publicó un manual para ayudar a los ministros *(Luz y método de confesar idólatras)*, que tuvo gran difusión en las diócesis de México, Puebla y Oaxaca. Dicho autor partía de la premisa de que toda idolatría era obra del Demonio y por lo tanto respondía a una misma lógica, privilegiaba pequeñas narraciones fuera del contexto específico y clasificaba las prácticas de manera muy general, sin detenerse en las peculiaridades de cada región. Un ejemplo de esas prácticas paganas era la que se tenía con los niños recién nacidos, a quienes se les ataban hilos de algodón en piernas y brazos y se les echaba agua en manos, pies y cabe-

za mientras pronunciaban unas palabras en lengua chocha que él interpretó como: "ven demonio y ayuda a esta criatura". Después de esta ceremonia los niños eran llevados a bautizar a la iglesia, lo que probaba la simultaneidad con que se hacían los ritos cristianos y paganos.[207] Con todas sus deficiencias, Villavicencio fue un autor muy conocido y utilizado.

En el arzobispado de México, la región más afectada por estas campañas fueron los alrededores de Toluca, donde se registraron maniobras persecutorias en las que los franciscanos, encargados por el mismo provisorato para hacer las averiguaciones, tuvieron un papel importante. A principios del siglo XVIII fue notable en el arzobispado la actuación de Juan Ignacio Castorena y Ursua como cabeza del provisorato de indios, el cual desde entonces también se haría cargo de la población filipina que habitaba en las ciudades de la diócesis y era denominada con el nombre común de "chinos". A lo largo de dos décadas, entre 1710 y 1730, Castorena llevó a cabo varios juicios por idolatría a partir de procesos sistemáticos y teniendo en cuenta la opinión de teólogos expertos. Uno de ellos, fray Antonio Margil de Jesús, en una carta escrita en 1723 desde Zacatecas, señalaba a Castorena la urgente necesidad de construir una prisión perpetua para idólatras en Guatemala y le sugería la necesidad de encarcelar a seis "papas" idólatras de Querétaro para que éstos revelaran la identidad de otros especialistas.[208]

Algunos de los juicios se llevaron a cabo en las localidades donde vivían los acusados, muchas de ellas en el valle de Toluca (Metepec, Zinacantepec, Ocelotepec), pero también se introdujo la novedad, como vimos, de que los autos de fe se llevaran a cabo en la capital del virreinato, a imitación de los

que hacía la Inquisición, acompañados de la quema de momias nayaritas.[209]

Asimismo, hubo persecuciones privadas realizadas por los párrocos sin la intervención del provisorato. En un interesante caso que se presentó ante este tribunal en 1693, la comunidad otomí de San Antonio Huizquilucan, muy cercana a la capital, elevó una queja contra su cura, Ignacio de Segura Troncoso, quien obligaba a los indios a trabajar en sus tierras, les cobraba exorbitantes obvenciones por los servicios parroquiales y los azotaba, además de que no dominaba el otomí. En respuesta a la acusación, el párroco se defendió diciendo que la oposición del pueblo se debió a que había descubierto un altar doméstico con "muñecos de palo y cédulas de papel", colocados dentro de una cruz de tejamanil, a los cuales se veneraba con borracheras, bailes y música. El cura se los había quemado en la plaza pública después de darles un escarmiento a los idólatras. El caso de Huizquilucan, que no fue excepcional, muestra un aspecto poco conocido de la represión idolátrica a nivel local, así como los mecanismos que utilizaban las comunidades para librarse de un cura abusivo y poco sensible a las necesidades de sus fieles.[210]

Aunque estos casos de "fiestas a los ídolos" son mencionados constantemente, la mayoría de los juicios estaban más bien relacionados con maleficio, hechicería y curaciones supersticiosas que con idolatría propiamente. En varios se hacía referencia a graniceros (práctica ya documentada por Jacinto de la Serna desde el XVII), que utilizaban conjuros para ahuyentar el granizo en los que se incluían invocaciones a la Trinidad, a María y a Santiago, si bien también se mencionaban ofrendas en cuevas y lagunas, culto a divinidades como Xochipilli pero también ofrendas a los arcángeles. Los servicios que prestaban muchos de estos acusados eran solicita-

dos tanto por indios como por españoles y mestizos. Para algunos autores, todas las campañas implementadas desde la segunda mitad del XVII marcaron un cambio en las formas de devoción cristianas y en los procesos de asimilación del cristianismo, precisamente por la intensificación de tales medidas y la violencia con que fueron castigados los infractores.[211]

No cabe duda de que, para las autoridades religiosas desde el siglo XVII, las campañas persecutorias eran un complemento de la labor evangelizadora. El castigo corporal, el primer paso del proceso, tenía como finalidad recordar a los fieles que la idolatría era una grave transgresión que merecía el castigo divino. Pero la disciplina física era sólo el primer paso para propiciar la reforma moral de los transgresores, de ahí el servicio que se les obligaba a hacer en conventos y hospitales, su exilio temporal en las cárceles episcopales y la obligación de pagar costas y daños. Cuando la conversión no era posible, las autoridades optaron por la prisión perpetua para los idólatras con el fin de proteger al resto de los fieles.

III.4.4. Los santuarios de peregrinación en el ámbito indígena

Es un lugar común de la historiografía tradicional que los religiosos y los obispos de la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII, ante la supervivencia de idolatrías, propiciaron la erección de capillas donde se veneraban imágenes milagrosas de sustitución. A pesar de la oposición de algunos religiosos que consideraron peligrosas estas políticas, pues se prestaban para ocultar tendencias idolátricas, se pensaba que la actitud general de los misioneros era suplantar consciente-

mente a los ídolos con imágenes cristianas, con lo cual promovían una continuidad con la tradición ancestral.

En un libro relativamente reciente, Pierre Ragon ha cuestionado este supuesto, a mi modo de ver de manera muy atinada. Esto se puede ver, de acuerdo con este autor, en uno de los santuarios más tempranos del ámbito rural, el del Cristo de Amecameca.[212] Fray Martín de Valencia, quien se retiraba ahí como ermitaño desde 1528 o 1529, había fundado una capilla en el cerro dedicada a santo Tomás, fiesta coincidente con el solsticio de invierno que se celebraba en el santuario prehispánico dedicado a Tláloc. Sin embargo, la fundación de esta ermita no tenía un sentido de sustitución, pues santo Tomás no estaba asociado con el agua. En 1537, después de la muerte de fray Martín, los dominicos llegaron a la zona para suplir a los franciscanos, lo cual incidió en el equilibrio político de la región; el antiguo señor, Tomás de San Martín Quetzalmaza, protector de Valencia y quien le permitió asentarse en el cerro sagrado, fue desplazado por su hermano, Juan de Sandoval Tecuanxayaca, amigo de los dominicos, quien apoyó la construcción de su convento en 1547.

Alrededor de 1564, el cadáver de fray Martín, que según el cronista fray Jerónimo de Mendieta estaba incorrupto, desapareció misteriosamente de su tumba en el vecino convento franciscano de Tlalmanalco y nunca apareció.[213] En 1583, un grupo de indios de Amecameca entregó a fray Juan de Páez, vicario dominico de ese convento, algunas reliquias (cilicios, una túnica y un misal), que según decían habían pertenecido a Valencia. La misteriosa desaparición del cadáver del ermitaño y la entrega del cilicio y los hábitos del venerable al padre Páez encajan perfectamente en este ambiente de pugnas y luchas entre pueblos y caciques por obtener la preeminencia y el control del cerro sagrado. Por fray Antonio de Ciu-

dad Real sabemos que los dirigentes de la comunidad tenían el control del santuario a fines del siglo XVI y sólo lo abrían a petición de los interesados o los viernes en que se celebraba una misa.[214] Por el mismo viajero sabemos que los dominicos del convento, en una fecha no determinada entre 1575 y 1579, habían colocado una imagen de Cristo yacente en el sepulcro. En 1580 dicha orden fundaba en Amecameca la cofradía del Descendimiento, que durante la Semana Santa organizaba con esa imagen una procesión del Santo Entierro, que los cofrades bajaban del cerro al convento desde el Miércoles de ceniza.

Para la orden, además, la promoción de este santuario era de suma importancia, pues el convento de Amecameca era paso obligado para su red de misiones en el valle de Amilpas y la Mixteca. Por ser un camino muy transitado que comunicaba la ciudad de México con el sureste, a lo largo del siglo XVII Amecameca se convirtió en uno de los centros de peregrinación más importantes de Nueva España, a donde llegaban arrieros y viajeros de todos los sectores sociales. Para Ragon, en este santuario se puede ver una clara voluntad de ruptura con el pasado prehispánico por parte de los dominicos y los caciques de Amecameca y no una idea de sustitución.

En otro de los casos que estudia, el de Chalma, Ragon pone en duda que hubiera un santuario prehispánico muy visitado y se inclina más bien por un espacio (la cueva) donde se refugiaron los sacerdotes perseguidos por los agustinos de Malinalco y Ocuila, aunque no descarta la idea de que allí estuviera el ídolo del que hablaba la tradición aparicionista. Por las palabras del cronista Florencia, el lugar estuvo largo tiempo abandonado y era visitado desde los dos conventos vecinos. Para Ragon, la colocación de un Crucifijo en la cue-

va sirvió más bien como un exorcismo al Demonio y no tuvo la intención de sustituir a la divinidad de un "visitado" santuario prehispánico.[215]

De hecho, el despegue del santuario no se dio sino hasta mediados del siglo XVII, cuando el arriero mestizo Bartolomé de Torres llegó a la cueva y los agustinos le pusieron el hábito de la orden.[216] Este hombre comenzó a hacer curaciones a la gente que llegaba a venerar al Cristo de la cueva y el "chamán cristiano", convertido en religioso, además de asegurar la ortodoxia de la predicación, también suplantó con su "magia" a los hechiceros indios. El hermano lego fray Bartolomé de Jesús María, como fue llamado el ermitaño al entrar a la congregación, promocionó la devoción por medio de viajes a la ciudad de México y a Toluca para pedir limosnas; es muy probable que él haya elaborado la leyenda fundacional de una aparición milagrosa que derribó al ídolo que se veneraba en la cueva, pues en su tiempo se estaban llevando a cabo campañas de erradicación de idolatrías. El hermano Bartolomé recibió algún tiempo después como ayudante a un muchacho mestizo de ocho años, donado por sus padres a la ermita. Este discípulo, que con el tiempo recibiría el nombre de fray Juan de San Joseph, se dedicó a recolectar limosnas en pueblos y ciudades, a expandir la fama de su venerable maestro y muy posiblemente a difundir la leyenda aparicionista que él le transmitió. Cuando fray Bartolomé murió en 1658 y dejó a fray Juan de San Joseph como su sucesor, sus milagros relacionados con la devoción al Santo Cristo y los viajes promocionales que ambos mestizos realizaron a lo largo de 40 años extendieron su fama eremítica y el culto al santuario por toda el área central del territorio novohispano.

El último paso del proceso se dio a fines del siglo XVII cuando fray Diego Velázquez de la Cadena, hermano del secreta-

rio de Gobernación y Guerra, inició la construcción en 1683 de un soberbio convento para casa recoleta y de un templo al que mandó trasladar la imagen del Santo Cristo desde la cueva donde estaba.[217] Con ello, el religioso no sólo consiguió prestigio personal, sino que la provincia también recuperó el control sobre la ermita, control que no poseía a pesar de vivir ahí un lego agustino. A lo largo del siglo XVIII, el santuario construido por el padre de la Cadena se enriqueció con nuevas construcciones y obras de arte, y la afluencia de peregrinos desde varias regiones de Nueva España se hizo mayor. Varias ermitas fueron abiertas a su alrededor, además de la cueva, y en dos de ellas (la de la Inmaculada y la de Guadalupe), se admiraban sendas estatuas de los ermitaños mestizos, "puestos de rodillas y con aparatos de penitencia".[218]

Junto con la promoción del padre de la Cadena, influyó en esta difusión la gran aceptación de la imagen entre los indios otomíes, quienes desde Acámbaro llegaban todos los años al santuario. Este grupo tuvo desde la segunda mitad del siglo XVI un importante papel en la colonización de las tierras del Bajío y en la penetración hacia la zona chichimeca del Tunal Grande (San Luis Potosí, Guadalcazar, etc.), hacia donde llevaron algunas de las devociones del centro, por ejemplo la del Señor de Chalma y otras, como veremos.[219] Sin embargo, en general, las peregrinaciones a los santuarios no pasaban de ser locales y, cuando mucho, regionales, dadas las condiciones y los peligros de los caminos.

En el obispado de Puebla, los dos santuarios rurales más importantes, San Miguel del Milagro y Nuestra Señora de Cosamalopan, también estuvieron muy vinculados con la capital episcopal y no muestran un posible antecedente cultural prehispánico.[220] El primero surgió en tiempos del obispo Gutierre Bernardo de Quirós (1626-1638), a quien se conside-

ra el iniciador de ese culto surgido en Nativitas, un poblado cercano a Tlaxcala. Este prelado levantó la primera información de la "prodigiosa aparición" del arcángel a un indio de la localidad. A él se atribuyó también la colocación de una imagen de san Miguel y la construcción de una pequeña capilla, "que fue principio de este célebre santuario".[221] La hierofanía del arcángel sólo había dejado un pozo de agua milagrosa, pues como espíritu puro no tenía una manifestación corpórea. Con todo, el santuario de San Miguel se convertiría en la más importante promoción episcopal (pues él era el santo patrono de Puebla), aunque su lejanía de la capital y la ausencia de una imagen "divinamente aparecida" no permitieron que se diera el fenómeno del traslado anual como sucedió en otras sedes. Aun así, el santuario tlaxcalteca funcionaría simbólicamente como el centro espiritual de la diócesis, por lo que se convirtió para los obispos poblanos en un elemento clave de sus políticas pastorales. En este proceso tuvo un papel central el aragonés Juan de Palafox y Mendoza, quien puso en él un capellán, le mandó construir un suntuoso templo y una hospedería para los peregrinos. A fines del siglo XVII, al santuario llegaban españoles, mestizos e indios de variados puntos del territorio e incluso se registran peregrinaciones desde los pueblos de Texcoco a partir del siglo XVIII.

También al obispo Palafox se debió la promoción del santuario de la Virgen de Cosamaloapan, que se encontraba a orillas del río Papaloapan, entre las diócesis de Puebla y Oaxaca, a la cual se le pedía auxilio por las tormentas en la zona de Veracruz. Francisco de Florencia señala que el obispo había enviado al jesuita Juan de Ávalos a misionar en esa región y le había encargado recopilase las narraciones de sus milagros.[222] Gracias a sus imágenes peregrinas y a la promo-

ción del cabildo poblano, el culto a esta Virgen llegó a extensas regiones, incluso a Valladolid de Michoacán.[223]

Ese mismo fenómeno de expansión de un culto desde la capital episcopal al ámbito rural indígena fue observado por William Taylor respecto al santuario del Cristo del Cardonal (o Mapeté). La devoción a dicha imagen, que había sido expropiada a principios del siglo XVII por el arzobispo Pérez de la Serna y colocada en el templo de las carmelitas descalzas de la capital, no había dejado huella en la iglesia de donde había salido, la cual de hecho estuvo abandonada hasta 1720. Sin embargo, con motivo de la reedición en 1724 de la obra de Alfonso Alberto de Velasco sobre la milagrosa renovación del Cristo, varios caciques otomíes de la zona minera de Zimapán, el Cardonal y Plomo Pobre comenzaron a fomentar el culto a la cruz donde se había "realizado" el milagro de la renovación. Así, entre 1728 y 1765, construyeron en el lugar una suntuosa iglesia que atrajo a numerosos peregrinos indígenas, mestizos y españoles. El nuevo santuario, que se llenó de diversas imágenes de Cristo que copiaban la original, había recuperado el espacio sagrado del primer milagro y sus promotores se encargaron de difundir las curaciones y los prodigios que en él se seguían realizando.

Gracias a las redes que, como vimos, tenían las comunidades otomíes en un extenso territorio que llegaba hasta el Bajío y Michoacán, el culto de Mapeté adquirió una territorialidad inusitada. Durante la Cuaresma, la procesión de los Cristos, que llegaba de los alrededores de la zona minera, convirtió a Mapeté en uno de los más importantes centros de culto de Nueva España.[224] Éste no fue el único caso de culto a la cruz extendido en el ámbito otomí; el Señor de Chalma tuvo igual aceptación entre ellos y muchas capillas en el actual estado de Hidalgo estaban dedicadas a esa advocación. Para es-

te grupo, la cruz representaba vida y protección, estaba asociada con el culto a los antepasados y con el dios de la lluvia y las montañas, Makata. Sin importar el espacio donde se encontrara, la cruz constituía por sí misma un elemento de identidad étnica que iba más allá de un cabildo indígena o de un grupo de caciques locales, convirtiéndose en un símbolo de pertenencia, al igual que la lengua, a una comunidad otomí más extensa.[225] Algo similar debió acontecer con los cultos trasladados por los inmigrantes tlaxcaltecas y purépechas que llegaron a colonizar las regiones norteñas y sobre los que sabemos muy poco.

La fuerte presencia de los cultos urbanos en los pueblos rurales fue también constatada por William Taylor en lo referente a la Virgen de Guadalupe. Este autor señala que no encuentra una devoción extendida a dicha imagen en los pueblos indígenas antes de 1750, salvo en aquellos cercanos a los centros urbanos que desarrollaron un intenso culto guadalupano, como la ciudad de México, Zacatecas, San Luis Potosí, Querétaro y Guadalajara; y agrega que esta difusión se debió más a una promoción de los curas párrocos que a un fenómeno nacido del pueblo.[226]

Esa misma influencia de las ciudades se puede observar en el obispado de Michoacán, donde las fundaciones urbanas mestizas son muy numerosas y, como vimos, desarrollaron numerosos cultos a imágenes sagradas. El agustino Matías de Escobar dejó una interesante relación de íconos venerados en varios pueblos indígenas y villas mestizas a principios del siglo XVIII, en las cuales el común denominador era su factura milagrosa a partir de raíces y árboles. La primera referida fue la Virgen de la Raíz en la villa de Xacona, y las restantes eran nueve Cristos venerados en otros tantos pueblos y villas entre los obispados de Michoacán y Nueva Galicia: La Piedad,

San Pedro Piedra Gorda, Santiago Ocotlán, San Miguel de Atotonilco, la villa de León, Tupátaro, Ziragüén, Xocotepec y Tamazula.[227] William Taylor ha encontrado como patrón en casi todas esas narraciones la presencia de un campesino (indígena o mulato) que recogía leña en el campo y descubría la imagen al intentar quemarla, y observa en ellas "las concepciones prehispánicas de un universo de capas superpuestas fusionadas en las esquinas por árboles cósmicos".[228] Pero también se veneraban otros Cristos que no tenían ese origen, como el de Pajacuarán o el que estaba en el poblado mestizo de Amacueca, un santuario de la región de Ávalos, cercana al lago de Chapala y muy vinculada con Michoacán. En este templo conventual de los franciscanos, donde había un crucifijo de caña de maíz de Pátzcuaro, los frailes fundaron una casa recoleta para atender el santuario y beneficiarse de sus rentas.[229]

Por otras fuentes sabemos de varias imágenes de María, cuyos santuarios se encontraban en diversos pueblos del obispado: la Virgen de la Piedad de Yurécuaro y la Virgen del Carmen de Tlalpujahua fueron mencionadas por el canónigo Francisco Esquivel y Vargas. En el *Zodiaco Mariano*, el padre Oviedo refiere el culto a la Virgen de la Escalera, pintada en una pared del convento de Tarímbaro (venerada por muchos señores obispos de Michoacán). El mismo autor habla también de la Virgen de Guaniqueo y de la que se encontraba en "el beneficio de Santa Clara", cercano a Pátzcuaro.[230] Sin duda Michoacán es el obispado con mayor número de santuarios en Nueva España en los ámbitos indígena y mestizo y donde se puede observar también más claramente que los indios preferían las imágenes de Cristo, mientras que mestizos y españoles veneraban más las de María.[231]

En otras regiones, como Yucatán, el fenómeno era distinto, pues ahí los que predominaban en el ámbito indígena eran los santuarios marianos. Fray Diego López de Cogolludo, en el capítulo sobre la Virgen de Izamal, menciona otras esculturas milagrosas que se encontraban en templos administrados por los franciscanos, muchas de ellas incluso no en las cabeceras sino en las visitas. En Becal, visita de Calkiní, en el camino a Campeche, una Virgen de la Natividad era especialmente venerada por españoles e indios y el 8 de septiembre acudía mucha gente a su fiesta. A la imagen de la Purísima Concepción en el pueblo de Tiz, visita de Hunucmá, se le atribuían muchos milagros, como el del globo de fuego que bajó del techo de paja del templo, hecho que quedó registrado en el libro de la cofradía. En Maní, también había una Virgen Inmaculada muy venerada en el pueblo y en su comarca, a la que le salió un lunar y resucitó a un muerto. En Tabi, sujeto de Sotuta, se rendía culto a una imagen que se encontró en un cenote, con una clara vinculación con divinidades acuáticas. Finalmente estaban dos imágenes cercanas a la villa de Valladolid: una Purísima Concepción que era considerada muy milagrosa en el convento de Colotmul; y otra de la Candelaria, muy visitada desde la villa de españoles, en Uayma, en cuya iglesia había "muchas insignias de beneficios por su invocación recibidos".[232]

Además de las imágenes de Cristo y de María, Ragon ha localizado 16 santuarios donde se veneraban íconos milagrosos de santos, sobre todo del franciscano san Antonio de Padua y del agustino san Nicolás Tolentino. De este último, merece especial mención el santuario de Zitlala, en la demarcación de Chilapa, pueblo que caía bajo el territorio del obispado de Puebla.[233] Danièle Dehouve, quien ha estudiado este santuario, señala que la imagen de san Nicolás fue utilizada

por la población indígena para reforzar su independencia de la cabecera, Chilapa, lo que logró en 1691 con la fundación de su propia parroquia agustina. Su situación en el camino real, que comunicaba a Puebla con la feria de Acapulco, le había dado un papel privilegiado y la presencia de varios caciques mestizos enriquecidos con el comercio, unos mecenas interesados en promover el santuario. Además, desde dos pueblos de afrodescendientes de la costa que tenían también como patrono a san Nicolás llegaban todos los años peregrinos, de tal forma que Zitlala se convirtió en un santuario que tuvo un papel fundamental en la cohesión de poblaciones de orígenes muy diversos.[234] Situación similar se dio en el santuario del Cristo negro de Otatitlán, situado sobre el río Papaloapan del lado del obispado de Oaxaca, que era venerado por chinantecos, mazatecos y zapotecos de la región, pero también por una población afrodescendiente que para el siglo XVIII era mayoritaria en el poblado.[235]

Hemos visto hasta aquí que la presencia de esos espacios en los pueblos indígenas o mestizos respondió a las necesidades de los obispos, los mendicantes o los ayuntamientos y que la suplantación de cultos paganos estuvo ausente en todos ellos. Sin embargo, un caso en Chiapas, el Cristo de Tila, nos muestra que la permanencia de rituales prehispánicos pudo motivar la promoción de algunos de estos centros. Muy posiblemente desde finales del siglo XVI, el pueblo de Tila veneraba a un Cristo negro llegado con la orden dominica cuando evangelizó la zona, culto que continuó aunque en 1591 la parroquia pasó al clero secular. Desde mediados del siglo XVII, varias cofradías indígenas funcionaban en la parroquia y por medio de ellas los indígenas se organizaron y enfrentaron los abusos de encomenderos, autoridades y curas. Por esas fechas se levantaron muchas quejas por la mala ad-

ministración religiosa de los párrocos, el escaso conocimiento que tenían de las lenguas chol y zental y los excesivos cobros parroquiales.

En 1683, el obispo dominico fray Francisco Núñez de la Vega tomó posesión del obispado y comenzó hacer visitas pastorales. En una de ellas habló de la imagen del Cristo de Tila y de las prácticas paganas que aún seguían realizándose en la región. En Oxchuc, el obispo encontró representaciones pictóricas de su "gentilidad" y mandó quemarlas en un auto de fe. En varias de sus cartas llamó a los hechiceros "malos cristianos" que seguían la escuela del Demonio y los tachaba de "nagualistas".[236] Es muy posible también que el Cristo de Tila fuera percibido como una deidad primigenia por los indios y que, a pesar de la presencia de un párroco, se le rindieran cultos semejantes a los que se hacían a sus dioses.

Poco después de su visita, el obispo redactaba unas *Constituciones* para su obispado (publicadas en Roma en 1702) y en ellas hablaba de una milagrosa renovación que había sufrido el Cristo, el cual siendo negro se había vuelto blanco por su propia "voluntad".[237] Sin embargo, el "milagro" no produjo los efectos deseados y, a los pocos años de la muerte del obispo, los continuos abusos terminaron por provocar una violenta rebelión de los pueblos zentales de la zona en 1712. En ella, también tuvieron un papel relevante las imágenes, pero no tanto las impuestas por el episcopado sino otras nacidas de la devoción indígena.[238]

Desde 1708, varias mujeres decían que la Virgen se les había aparecido, pero sobre todo fue en Cancuc donde el culto a una imagen de María comenzó a difundirse con más fuerza, teniendo como respuesta de las autoridades españolas la orden de demoler la capilla donde se realizaban sus rituales. Éste fue el pretexto que desató una violenta rebelión en va-

rios pueblos indígenas de la provincia zental de Chiapas que fue sofocada con un ejército de indios y mestizos y el ahorcamiento de los cabecillas.

Sin embargo, el Cristo de Tila desapareció durante la revuelta, pues algunos consideraron que podía ayudar a los rebeldes fugitivos cerrando los caminos a los españoles para que no los encontraran. Finalmente, el Cristo reapareció y fue devuelto a su santuario, como narra el cronista dominico fray Francisco Ximénez, aunque desde entonces hubo dudas de que fuera el original desaparecido.[239] Como lo ha señalado Fabiola Monroy en un importante estudio sobre esta devoción, en Tila se puede observar claramente el doble papel que había jugado la imagen: considerada por los españoles y criollos como su protectora contra la revuelta, y por los indios como una aliada para evitar el castigo.

Con el desabasto, el hambre y las enfermedades ocasionados por la revuelta mucha gente emigró hacia Tabasco, con lo cual el santuario recibió gran difusión en esas tierras. Otro efecto que tuvo la rebelión fue que la población blanca del pueblo comenzó a apropiarse del santuario, por ejemplo, lo muestra la creación de cofradías "de españoles" en este tiempo, como la del señor de Tila en 1711. A imitación, pero hasta la segunda mitad de la centuria, surgieron tres hermandades indígenas: la de la Renovación en 1776, la de la Veracruz en 1777 y la del Cristo de Tila en 1791.[240]

En 1743 José Antonio de Villaseñor y Sánchez y Francisco de Sahagún y Arévalo, a petición del rey, recopilaban las informaciones geográficas de los pueblos de Nueva España, con excepción de Oaxaca y Yucatán. En dichas relaciones se daba noticia de 178 santuarios, de los cuales 128 estaban en zonas rurales y tan sólo 50 en áreas urbanas.[241] Pierre Ragon, quien ha estudiado dichas relaciones, plasmó en un mapa esa

información y concluyó que todos estaban distribuidos alrededor de un eje que iba desde Veracruz a Puebla, los valles centrales de México, Michoacán, el Bajío y terminaba en el lago de Chapala (mapa 4, p. 394). Este eje coincidía con las fundaciones de la primera evangelización, quedando las costas de la Tierra Caliente con muy pocos ejemplos. A mi parecer, las conclusiones a las que llega Ragon muestran que las regiones con más santuarios fueron también las más cristianizadas del territorio. En ellas se había consolidado el proceso de evangelización rural que provenía de las ciudades, pues no sólo eran las zonas más urbanizadas del reino, sino también las que poseían mayor número de cofradías y donde el mestizaje se había dado de modo más intenso.[242] Las imágenes milagrosas surgieron así como elemento de cohesión en comunidades de una gran diversidad étnica y fueron más escasas en aquellas regiones donde las poblaciones indígenas eran más homogéneas. Este hecho constituye un argumento más en contra de la arraigada idea de que hubo una continuidad entre los santuarios prehispánicos y los coloniales.

A principios del siglo XVIII, el cristianismo modelaba todos los aspectos de la vida de las comunidades aborígenes, incluso de aquellas más alejadas de los centros urbanos en Oaxaca, Chiapas y Yucatán. Los frailes y los clérigos habían conformado pueblos a la manera occidental, en los que se practicaban los rituales cristianos a todo lo largo del año. Para lograr su cristianización los sacerdotes no habían dudado en hacer varias concesiones, adaptando elementos indígenas e insertándolos dentro del contexto cristiano: utilizaron las similitudes de ambas religiones para imponer santos y celebraciones del cristianismo para desplazar a los dioses tutelares; un aspecto fundamental en dicho proceso fue la implementación de celebraciones cristianas sobre las fiestas agrícolas

que respondían a necesidades semejantes. Hicieron también uso de términos y símbolos indígenas que fueron integrados en los textos destinados a la enseñanza de la doctrina, en las pinturas murales y los relieves en piedra de los conventos, así como en las procesiones y representaciones teatrales. Utilizaron, asimismo, las estructuras comunitarias indígenas, las cuales al cristianizarse como cofradías y hospitales dieron cohesión e identidad a los pueblos. Con estas actitudes facilitaron la creación de puentes entre ambas culturas y la aparición de fenómenos de sincretismo.

Por otro lado, la labor de los religiosos y del clero secular, encaminada a la salvación de las almas de los indios, les había dado una posición privilegiada y un gran poder sobre ellos. Movidos por un paternalismo exacerbado y un afán protector, los curas frailes y seculares habían intentado infructuosamente aislar a los indios del mundo español que los podía corromper. En muchos casos esos intentos fueron un fracaso pues los caminos y las ciudades promovieron el intercambio y el mestizaje. Aunque es innegable la supervivencia de prácticas de origen prehispánico, la cristianización de los indígenas era ya un proceso irreversible en 1700; Nueva España estaba cubierta de templos y sus habitantes regulaban su vida cotidiana alrededor de las fiestas cristianas y los milagros, pero en cuanto a los aspectos dogmáticos y morales la cristianización dejaba mucho que desear. La situación no era muy distinta a la de muchas poblaciones campesinas de la Europa católica.

[1] Para una visión general de este tema se puede ver Antonio Rubial *et al.*, *La Iglesia en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / Instituto Alfonso Vélez Pliego-BUAP / Ediciones Educación y Cultura, 2013.

[2] Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa / Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 43 y ss.

[3] Luis Martínez Ferrer, *La penitencia en la primera evangelización de México, 1523-1585*, México, Universidad Pontificia de México, 1998, pp. 237 y ss.

[4] Thomas Gage, *El inglés americano. Sus trabajos por mar y tierra o un nuevo reconocimiento de las Indias occidentales*, edición de Eugenio Martín Torres, México, Fideicomiso Teixidor / Libros del Umbral, 2001, p. 163.

[5] Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México, 1526-1860*, México, UAM-Azcapotzalco, 1989, pp. 31 y ss.

[6] Julio César Cervantes López, *La archicofradía de la Santísima Trinidad. Una cofradía novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2003 (tesis de licenciatura en historia), pp. 24 y ss.

[7] Bazarte, *Las cofradías...*, pp. 89 y ss.

[8] Cristina Masferrer León, "Por las ánimas de negros bozales. Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México, siglo XVII", *Revista Cuicuilco*, vol. XVIII, núm. 51 (2011), pp. 83 y ss.

[9] *Idem.*

[10] Diego López Cogolludo, *Historia de Yucatán* [Madrid, 1688], Campeche, Ayuntamiento de Campeche 1995-1997, vol. I, lib. IV, cap. XII, p. 374.

[11] Cayetano Cabrera Quintero, *Escudo de armas de la ciudad de México*, (México, viuda de José Bernardo de nogal, 1746), edición facsimilar moderna, México, IMSS, 1981, pp. 150 y 151.

[12] Yasir Huerta Sánchez, *La cofradía de Nuestra Señora de la Guía de los oficiales del gremio de sastres, calceteros y jubeteros. Ciudad de México (1680-1730)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014 (tesis de maestría en historia), p. 170.

[13] Margaret Chowning, "La feminización de la piedad en México: género y piedad en las cofradías de españoles. Tendencias coloniales y poscoloniales en los arzobispados de Michoacán y Guadalajara", en Brian Connaughton (coord.), *Religión, política e identidad en la Independencia de México*, México, UAM / BUAP, 2010, pp. 475 y ss.

[14] Carolina Aguilar García, *La tercera orden franciscana de la Ciudad de México siglo XVII*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014 (tesis de maestría en historia), pp. 45 y ss.

[15] López Cogolludo, *Historia…*, vol. I, lib. IV, cap. XII, p. 374.

[16] Susan Schroeder, "Jesuits, Nahuas, the Good Death Society in Mexico City. 1710-1767", *Hispanic American Historical Review*, vol. LXXX, núm. 1 (2000), p. 47.

[17] Alicia Bazarte Martínez y José Antonio Cruz Rangel, "Santas Escuelas de Cristo en la segunda mitad del siglo XVIII en la Ciudad de México", *Revista Fuentes Humanísticas: la vida cotidiana en México en el siglo XIX. Historia*, año 21, núm. 38 (2009), pp. 179 y ss.

[18] *Actas del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, en Pilar Martínez (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época Colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2004, lib. III, tít. XIV, inc. III, IV y V.

[19] *Ibid.*, lib. II, tít. III.

[20] Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana* [Sevilla, 1645], vol. V, edición de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1975-1983, lib. XVII, cap. 7, pp. 333 y ss.

[21] Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, edición de Josefina García y Víctor Castillo, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1976, vol. II, p. 159.

[22] Manuel Carrera Stampa, *Los gremios mexicanos*, Iberoamericana, México, 1954, pp. 90-91.

[23] Rafael Castañeda García, "La devoción a santa Ifigenia entre los negros y mulatos de Nueva España", en Aurelia Martín Cázares (ed.), *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos*, Granada, Universidad de Granada, 2015, pp. 151 y ss.

[24] Ascensión Hernández de León-Portilla, *Tepuztlahcuilolli. Impresos en Náhuatl*, México, UNAM, 1988, vol. I, pp. 89 y ss.

[25] Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, edición de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1972, vol. III, pp. 115 y ss.

[26] Antonio Rubial, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM / FCE, 1999, pp. 35 y ss.

[27] Antonio Rubial, "La politización de las imágenes. La propaganda projesuítica antes y después de la expulsión (1750-1800)", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, Academia Mexicana de la Historia, 2015, vol. LVI, pp. 10 y ss.

[28] Pavel Stepanek, "San Juan Nepomuceno en el arte mexicano", *Cuadernos de Arte Colonial*, núm. 6 (1990), pp. 89 y ss.

[29] Jaime Cuadriello, "El padre Clavijero y la lengua de san Juan Nepomuceno", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXIII, núm. 99 (2011), pp. 137 y ss.

[30] Luisa Elena Alcalá, "Blanqueando la Loreto mexicana. Prejuicios sociales y condicionantes materiales en la representación de vírgenes negras", en María Cruz de Carlos, Pierre Civil, Felipe Pereda y Cécile Vincent-Cassy (eds.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica,* Madrid, Colección de la Casa de Velázquez, 2008, pp. 171 y ss.

[31] Jaime Cuadriello, "Zodiaco Mariano. Una alegoría de Miguel Cabrera", en *Zodiaco Mariano. 250 años de la declaración pontificia de María de Guadalupe como patrona de México*, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2004, pp. 66 y ss.

[32] Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta, "Santa Gertrudis la Magna. Huellas de una devoción novohispana", *Historia y Grafía*, vol. 26 (2006), pp. 109 y ss.

[33] Antonio Rubial García y María de Jesús Díaz Nava, "La santa es una bellaca y nos hace muchas burlas. El caso de los panecitos de santa Teresa en la sociedad, novohispana del siglo XVII", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 24 (2001), pp. 53 y ss.

[34] Jorge Luis Merlo Solorio, "Tránsito de San José una iconografía divergente", en *Sztuka Ameriki Lacinskiej Studia*, Varsovia, Instituto Polaco de Investigaciones del Arte Mundial / Adam Marszatec, 2013, pp. 89 y ss.

[35] Jaime Cuadriello, "San José en tierra de gentiles. Ministro de Egipto y virrey de las Indias", *Memoria del Museo Nacional de Arte*, núm. 1 (1989), pp. 5 y ss.

[36] Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique: XVIe-XVIIIe siècle*, París, L'Harmattan, 2003, pp. 265 y ss.

[37] Torquemada, *Monarquía indiana,* vol. II, lib. V, cap. 70, p. 564.

[38] *Actas del Tercer Concilio Provincial Mexicano,* lib. III, tít. I; *De la visita*, inc. VII y tít. XVIII, inc. VI.

[39] Mariana de la Encarnación, *Crónica del convento de las carmelitas descalzas de la ciudad de México. 1641*, en Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, México, Condumex, 1997, pp. 357 y ss.

[40] Antonio Tello*, Crónica miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco* (compuesta en 1652), edición de José Cornejo Franco, Guadalajara, Font, 1942-1945, vol. IV, lib. IV, cap. I, pp. 14 y ss.

[41] Isidro Félix de Espinosa, *El Peregrino Septentrional Atlante delineado en la ejemplarísima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1737, lib. II, caps. 30-31, pp. 321 y ss.

[42] Doris Bieñko de Peralta, "Con el diablo en el cuerpo. El discurso y la práctica en torno a la posesión demoniaca", en Antonio Rubial y Doris Bieñko (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Conaculta / INAH, 2011, pp. 197 y ss.

[43] Rubial, *La santidad...*, p. 186.

[44] Francisco de Aguilera, *Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heroicas y preciosa muerte de la venerable señora Catarina de San Joan...*, México, Imprenta de Diego Fernández de León, 1688, pp. 20 vta. y ss.

[45] Antonio Rubial, "Cuerpos milagrosos. Las reliquias novohispanas", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 18 (1998), pp. 13 y ss.

[46] Pierre Ragon, "Sebastián de Aparicio: un santo mediterráneo en el altiplano mexicano", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 23 (2000), p. 29.

[47] Rubial, *La santidad...*, pp. 71, 119, 246 y 290.

[48] Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, Jus / Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2010, pp. 177 y ss.

[49] Cervantes López, *La archicofradía...*, pp. 24 y ss.

[50] Trevor Johnson, "Guardian Angels and the Society of Jesus", en Peter Marshall y Alexandra Walsham (eds.), *Angels in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 191 y ss.

[51] Monserrat Galí, "La estampa religiosa en México", *El Alcaraván, Boletín bimestral del Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca*, vol. II, núm. 7 (1991), pp. 3 y ss.

[52] Castañeda García, "La devoción a santa Ifigenia...", pp. 151 y ss.

[53] Isabel Reyes Becerril, *San Nicolás Tolentino. Un santo italiano en la devoción novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2012 (tesis de licenciatura en historia), pp. 30 y ss.

[54] Véase sobre este tema la reciente obra de William Taylor, *Theater of a Thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, Nueva York, Cambridge University Press, 2016 y Antonio Rubial, *Fortalezas de fe, pozos de esperanza*, de próxima aparición.

[55] David Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002, pp. 95 y ss.

[56] Francisco Miranda, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1549)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001, pp. 46, 295 y ss.

[57] Luis de Cisneros, *Historia del principio, origen, progresos, venidas a México y milagros de la Santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios que se venera en su santuario a tres leguas de aquella capital. México, 1621*, edición de Francisco Miranda, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 37 y ss.

[58] Javier Otaola Montagne, "El caso del Cristo de Totolapan. Interpretaciones y reinterpretaciones de un milagro", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 38 (2005), pp. 19 y ss.

[59] William Taylor, "Two Shrines of the Cristo Renovado: Religion and Peasant Politics in Late Colonial Mexico", *The American Historical Review*, vol. 110, núm. 4 (2005), pp. 5 y ss.

[60] Antonio Rubial, "Orígenes milagrosos y nuevos templos. Imágenes y espacios sagrados en la Ciudad de México, siglos XVII y XVIII", *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, núm. 34 (mayo-agosto de 2015), pp. 29-60.

[61] Juan Manuel Yáñez García, "Entre fuego e idolatría: discursos y tensiones del culto a la Santa Cruz de Huatulco", en *Ciclos pictóricos de Antequera-Oaxaca, siglos XVII y XVIII. Mito, santidad e identidad*, Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú / Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM / Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca, 2013, pp. 23 y ss.

[62] Rosa Denise Fallena Montaño, *La Virgen de María: Simbolización de Conquista y Fundación en los Valles de Puebla-Tlaxcala: La Conquistadora de Puebla, la Virgen Asunción de Tlaxcala y Nuestra Señora de los Remedios de Cholula*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM (tesis de doctorado en historia del arte), 2013, pp. 30 y ss.

[63] Torquemada, *Monarquía Indiana*, vol. I, lib. III, cap. 30, p. 430.

[64] Fallena, *La Virgen de María...*, pp. 15 y ss.

[65] Antonio Rubial, "Los ángeles de Puebla. La larga construcción de una identidad patria", en Francisco Xavier Cervantes, Alicia Tecuanhuey y María del Pilar Martínez (eds.), *Poder civil y catolicismo en México. Siglos XVI al XIX*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2008, pp. 103 y ss.

[66] Guillermo García Mar, "Entre saqueo, aroma de humo y reliquias prohibidas: el santuario de la Santísima Cruz de Tepic, 1619-1812", *Letras Históricas*, núm. 8 (2013), pp. 41 y ss.

[67] Sara Sánchez del Olmo, "Prodigiosa y peregrina... Imagen Mariana, tiempo sagrado e identidad colectiva en el Pátzcuaro virreinal", en Rafael Castañeda y Rosa Alicia Pérez Luque (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, México, El Colegio de Michoacán-CIESAS, 2015, pp. 161 y ss.

[68] Jaime Cuadriello, *Las glorias de la república de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM / Museo Nacional de Arte, 2004, pp. 269 y ss.

[69] Alonso de la Rea, *Crónica de la orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán en la Nueva España* [México, 1643], edición de Patricia Escandón, Zamora, El Colegio de Michoacán / Fideicomiso Teixidor, 1996, lib. II, caps. XXIII y XXIV, pp. 189 y ss.

[70] Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España, 1521-1804*, México, FCE / Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2010, p. 313.

[71] Francisco de Florencia y Juan Antonio Oviedo, *Zodiaco Mariano*, edición de Antonio Rubial, México, Conaculta, 1995, pp. 329 y ss.

[72] Laureano Veres Acevedo, *Historia de la Sagrada imagen de Nuestra Señora del Patrocinio y cultos que se la tributan desde el año de 1546*, México, Tipografía La Europea, 1904, pp. 26 y ss.

[73] Juan Carlos Ruiz Guadalajara, *Dolores antes de la independencia*, México, El Colegio de Michoacán / El Colegio de San Luis / CIESAS, 2004, vol. II, pp. 396 y ss.

[74] Rafael Castañeda García, "La construcción de una devoción regional. Y milagroso Santo *Ecce Homo* de San Miguel el grande", en Rafael Castañeda y Rosa Alicia Pérez Luque (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, México, El Colegio de Michoacán / CIESAS, 2015, pp. 183 y ss.

[75] Florencia y Oviedo, *Zodiaco Mariano*, pp. 329 y ss.

[76] Cristina Cruz González, "Mexican Instauration: Devotion and Transformation in New Spain", *Religion and the Arts*, núm. 18 (2014), pp. 89 y ss.

[77] Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano, Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias* [México, 1698], México, Porrúa, 1982, p. 89.

[78] Ciudad Real, *Tratado…*, vol. II, p. 333.

[79] Bertha Pascasio Guillén, *Mama Linda, reina y patrona de Yucatán. La Virgen de Izamal, análisis histórico de una virgen de culto*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 2013 (tesis de maestría en historia del arte), pp. 35 y ss.

[80] Bernardo de Lizana, *Devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán* [Valladolid, 1633], edición de René Acuña, David Bolles y Moisés Aguirre, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1995, pp. 33 y ss; López Cogolludo, *Historia…*, vol. III, lib. XII, caps. 12 y 13, pp. 368 y ss.

[81] Adriana Rocher Salas, "Tan lejos y tan cerca. Fiestas, mayas e hispanos en el Yucatán colonial", en Rafael Castañeda y Rosa Alicia Pérez Luque (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, México, El Colegio de Michoacán / CIESAS, 2015, pp. 273 y ss.

[82] Raffaele Moro, "¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas 'indígenas' en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 46 (enero-junio de 2012), pp. 115 y ss.

[83] Raffaele Moro, "Los santuarios novohispanos y las imágenes peregrinas: entre historia e imaginario", *Historia Mexicana*, vol. LXVI, núm. 4 (264) (abril-junio de 2017), pp. 1759-1818.

[84] *Apud* Stafford Poole, *Pedro Moya de Contreras. Reforma Católica y poder real en la Nueva España (1571-1591),* Zamora, El Colegio de Michoacán / Fideicomiso Teixidor, 2012, p. 48.

[85] *Actas del Tercer Concilio Provincial,* lib. III, tít. VI, inc. III.

[86] *Ibid.,* lib. III, tít. XVIII, inc. VII.

[87] Óscar Mazín Gómez y Esteban Sánchez de Tagle, *Los padrones del Sagrario de la catedral metropolitana de México, 1670-1816*, México, El Colegio de México, 2009, *passim.*

[88] Poole, *Pedro Moya…*, p. 250.

[89] Ragon, *Les saints…*, p. 285.

[90] Miguel de Torres, *Vida ejemplar y muerte preciosa de la madre Bárbara Josepha de San Francisco… del convento de la Santísima Trinidad de la Puebla de los Ángeles,* México, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio /Sociedad Mexicana de Bibliófilos, 1999, p. 381.

[91] Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / Cruz Roja Mexicana, 1990-1991, vol. II, pp. 94 y ss.

[92] Francisco Antonio de Lorenzana, *Series de los ilustrísimos señores prelados de la provincia mexicana,* en *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México,* México, Joseph Antonio de Hogal, 1769, pp. 317 y ss.

[93] Joseph de Lezamis, *Dedicatoria y breve relación de la vida y muerte del Illmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. Francisco de Aguiar y Seijas, arzobispo de México*, México, María de Benavides, 1699, s. p.

[94] Ileana Schmidt Díaz de León, *El colegio seminario de indios de San Gregorio y el desarrollo de la indianidad en el centro de México, 1586-1856*, México, Universidad de Guanajuato / Plaza y Valdés, 2012, pp. 40 y ss.

[95] Robles, *Diario…*, vol. II, pp. 195 y ss.

[96] Karen Melvin, *Building Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*, Stanford, Stanford University Press, 2012, pp. 156 y ss.

[97] Pilar Gonzalbo, *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989, p. 121.

[98] *Ibid.,* p. 123.

[99] Sara Gabriela Baz Sánchez, *"Por el feliz tránsito de aquel moribundo". La tradición y continuidad en las preparaciones para la muerte en el ámbito de la Nueva España, siglos XV-XVIII*, México, El Colegio de México, 2015 (tesis de doctorado en historia).

[100] Adriana Xhrouet Aguilera, *Letras de Fiesta, letras de favor. Los novenarios de la Nueva España*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2011 (tesis de licenciatura en historia), pp. 75 y ss.

[101] Alena Robin, *Las capillas del Via crucis de la ciudad de México. Arte, patrocinio y sacralización del espacio*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 2014, pp. 14 y ss.

[102] Hernández de León-Portilla, *Tepuztlahcuilolli…*, vol. II, p. 408.

[103] La problemática mención de las indulgencias en los devocionarios del viacrucis no pasó desapercibida para el tribunal de la Inquisición de la ciudad de México. Varios ejemplares fueron a dar a las manos de los calificadores del Santo Oficio por contener "materia incorrecta". Se les imputaba prometer indulgencias sin citar las bulas o pontífices que las otorgaban, o conceder indulgencias falsas. AGNM, Ramo Inquisición, vol. 639, exp. 8.

[104] Gregorio de Guijo, *Diario. 1648-1664*, México, Porrúa, 1986, vol. I, pp. 128 y ss; Robles, *Diario…*, vol. II, p. 12.

[105] Guijo, *Diario…*, vol. I, pp. 148 y ss.

[106] William Taylor, "Nuestra Señora del Patrocinio y Fray Francisco de la Rosa: una intersección de religión, política y arte en el México del siglo XVIII", *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XIX, núm. 73 (1998), pp. 281 y ss.

[107] Hernández de León-Portilla, *Tepuztlahcuilolli…*, vol. I, p. 90.

[108] Ragon, *Les saints…*, pp. 214 y ss.

[109] Joseph de Lezamis, *Dedicatoria y breve relación…, passim.*

[110] Wayne Hammer McClure, *The Marqués de Gelves Viceroy of New Spain,* Ann Harbor, Michigan, Texas Christian University, 1973, pp. 149 y ss.

[111] Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978, pp. 517 y ss.

[112] Bartolomé Felipe Ita y Parra, *Consejera de la salud María Santísima en su soberana imagen de Loreto, que venera esta corte mexicana en su colegio de san Gregorio de la sagrada Compañía de Jesús. Sermón moral…*, México, Imprenta de los herederos de Miguel de Rivera, 1728, pp. 9 y ss.

[113] Varios ejemplos en Gonzalbo, *La educación…*, pp. 108 y ss. En Zacatecas son notables por ejemplo los sermones del franciscano fray Cosme Borruel.

[114] Louise Hoberman, *Mexico's Merchant elite, 1560-1660*, Durham-Londres, Duke University Press, 1991, pp. 67 y 180.

[115] Guijo, *Diario…*, vol. I, pp. 183 y ss.

[116] Enrique González González, "Felipe II y la censura del libro. De la metrópoli a la Nueva España", en Pilar Martínez y Francisco Cervantes (comps.), *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP / Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2016, pp. 117 y ss.

[117] Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1570-1700*, México, FCE, 1988, pp. 493 y ss.

[118] Antonio Rubial y María de Jesús Díaz Nava, "La santa es una bellaca…", pp. 53 y ss.

[119] José Manuel de Castro Santa Ana, *Diario de sucesos notables,* México, Imprenta de Juan N. Navarro, 1854, vol. IV, pp. 99; vol. V, p. 176; Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII,* México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014, pp. 237 y ss.

[120] Diego Valadés, *Retórica Cristiana* [Perugia, 1579], intr. y trad. de Tarsicio Herresa *et al.,* México, FCE/UNAM, 2003, p. 427.

[121] Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México,* [Madrid, 1596; Bruselas, 1639], pról. de Agustín Millares Carlo, México Academia Mexicana, 1955, lib. II, cap. 88, pp. 635 y ss.

[122] Poole, *Pedro Moya...*, pp. 93 y ss.

[123] Ernesto de la Torre Villar, *Las congregaciones de los pueblos de indios: fase terminal, aprobaciones y rectificaciones*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1995, pp. 28 y ss.

[124] Ragon, *Les saints…*, pp. 22 y ss.

[125] John Lynch, *Dios en el nuevo mundo. Una historia religiosa de América Latina*, Barcelona, Crítica, 2012, pp. 121 y ss.

[126] Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592* [México, 1624], México, Porrúa, 1985, lib. II, cap. 8, p. 166.

[127] Grijalva, *Crónica…*, lib. II, cap. 6, pp. 162 y ss.

[128] Diego Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán* [México, 1673], Morelia, Basal Editores, 1989, lib. I, cap. 2, p. 52.

[129] Jacinto de la Serna, *Manual de Ministros de indios para el conociento de sus idolatrías y extirpación de ellas,* edición de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural, 1953, pp. 64 y s.

[130] Gage, *El inglés americano…*, p. 353.

[131] Félix Báez-Jorge, *Entre los nahuales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998, pp. 165 y ss.

[132] William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII,* trad. de Óscar Mazín, México, El Colegio de México / El Colegio de Michoacán / Secretaría de Gobernación, 1999, vol. II, p. 406.

[133] Alfredo López Austin, "Cuando Cristo andaba de milagros", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses,* México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 2003, pp. 203-224.

[134] Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana,* ed. de Antonio Rubial, México, Conaculta, 1997, vol. I, lib. III, cap. 56, p. 502.

[135] Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner"*, México, FCE, 1994, p. 61.

[136] Thomas Calvo, "Una pastora y su rebaño en las praderas del tiempo: catedral y ciudad (siglos XVI-XVIII)", en *La catedral de Guadalajara. Su historia y significados*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2012, vol. I, p. 129.

[137] James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII,* México, FCE, 1999, p. 303.

[138] Ciudad Real, *Tratado...,* vol. II, pp. 100 y ss.

[139] Taylor, *Ministros...,* vol. II, pp. 402 y ss.

[140] Ciudad Real, *Tratado...,* vol. II, p. 82.

[141] Gage, *El inglés americano...*, p. 367.

[142] Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar, los pueblos indios de Guerrero,* México, CIESAS / Instituto Nacional Indigenista, 1994, p. 182.

[143] Pablo Escalante Gonzalbo, "Elogio de la cofradía y arraigo de la fe. La pintura mural de la capilla abierta de San Juan Teitipac (valle de Oaxaca)", en Elisa Vargas Lugo, *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España, siglos XVI-XVIII,* México, Fomento Cultural Banamex / Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 2005, pp. 225 y ss.

[144] Dávila Padilla, *Historia...,* lib. II, cap. 5, pp. 354 y ss.; cap. 89, pp. 611 y ss.

[145] *Ibid.,* lib. I, cap. 81, p. 322.

[146] Ragon, *Les saints...,* p. 210.

[147] Ciudad Real, *Tratado...,* vol. II, p. 68.

[148] Lockhart, *Los nahuas...,* pp. 318 y ss.

[149] Jaime Ángel Morera González, *Pinturas coloniales de ánimas del Purgatorio,* México, Instituto de Investigaciones Estéticas-Seminario de Cultura Mexicana-UNAM, 2001, pp. 129 y ss.

[150] Mendieta, *Historia...,* vol. II, lib. IV, cap. 16, p. 85.

[151] Lockhart, *Los nahuas...*, p. 327.

[152] Kevin Terraciano, *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII,* México, FCE, 2013, pp. 208 y ss.

[153] Pablo Escalante y Antonio Rubial, "Los pueblos, los conventos y la liturgia", en Pilar Gonzalbo (comp.), *Historia de la vida cotidiana en México,* México, El Colegio de México/FCE, 2004, vol. I, p. 384.

[154] *Ibid.,* p. 427.

[155] Murdo Mac Leod, "Desde el Mediterráneo y España hasta Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía, 1580-1750", en María Alba Pastor y Alicia Mayer (eds.), *Formaciones religiosas en la América colonial,* México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2000, pp. 203 y ss.

[156] *Actas del Tercer Concilio Provincial,* lib. III, tít. X, inc. IV y v.

[157] *Ibid.,* lib. III, tít. XV, inc. XXI.

[158] *Ibid.,* lib. III. tít. XVIII, inc. I.

[159] Rodolfo Aguirre Salvador, "La reorganización de cofradías del arzobispado de México por Aguiar y Seixas", en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes (eds.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego-BUAP, 2017, pp. 267 y ss.

[160] *Actas del Tercer Concilio Provincial,* lib. III, tít. XI, inc. III.

[161] *Idem.,* lib. III, tít. XVI.

[162] Ana de Zaballa Beascoechea, "La influencia del Tercer Concilio Provincial Mexicano en los instrumentos de pastoral indígena. El sacramento del matrimonio", en Andrés Lira González, Alberto Carrillo Cázares y Claudia Ferreira Ascencio (eds.), *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, El Colegio de Michoacán / El Colegio de México, 2013, pp. 71 y ss.

[163] Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel Berúmen y Marcela Rocío García, "Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)", en Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial,* México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2004, pp. 1 y ss.

[164] Marcela Rocío García Hernández, "La confesión en el tercer concilio mexicano", en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (eds.), *Los concilios provinciales en Nueva España: reflexiones e influencias*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / BUAP, 2005, pp. 231 y ss.

[165] Sonia Corcuera de Mancera, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España, 1555-1771*, México, FCE, 1994, p. 153.

[166] Esteban García, *Libro quinto: Crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México*, edición de Roberto Jaramillo, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1997, p. 89.

[167] *Actas del Tercer Concilio Provincial*, lib. III, tít. IX y X, inc. III.

[168] Lockhart, *Los nahuas…*, p. 307.

[169] Terraciano, *Los mixtecos…*, pp. 442 y ss.

[170] Poole, *Pedro Moya…*, p. 93.

[171] Hernández de León-Portilla, *Tepuztlahcuilolli…*, vol. I, p. 92.

[172] Juan de Palafox y Mendoza, *Relación de las visitas eclesiásticas de parte del obispado de la Puebla de los Ángeles, 1643-1646*, edición de Bernardo García Martínez, México, El Colegio de México, 2014, p. 99.

[173] Hernández de León-Portilla, *Tepuztlahcuilolli…*, vol. I, pp. 90-92; vol. II, pp. 101 y 228.

[174] Eduardo Tavárez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia, en el México colonial,* México, El Colegio de Michoacán / UABJO / CIESAS / UAM-Iztapalapa, 2012, p. 293.

[175] Hernández de León-Portilla, *Tepuztlahcuilolli…*, vol. I, p. 83.

[176] *Ibid.*, vol. I, pp. 83, 85 y 90; vol. II, pp. 40 y 352.

[177] José Toribio Medina, *La imprenta en la Puebla de los Ángeles (1640-1821),* Santiago, Imprenta Cervantes, 1908, pp. 234, 247, 332.

[178] Marina Garone Gravier, "Letras para una lengua indomable. Tipografía y edición colonial en otomí", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 49 (2013), pp. 119 y ss.; Francisco Morales, "Impresos y manuscritos en lenguas indígenas en la antigua biblioteca de San Francisco de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 26 (1996), pp. 367 y ss.

[179] Louise M. Burkhart, "The Little Doctrine and Indigenous Catechesis in New Spain", *Hispanic American Historical Review*, vol. 94, núm. 2 (2014), pp. 167 y ss.

[180] María Teresa Álvarez Icaza, "Las lenguas de la fe (1749-1765). Una etapa de quiebre tras un largo debate", en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes (eds.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego-BUAP, 2017, pp. 295 y ss.

[181] La real cédula del 30 de mayo de 1691 ordenaba poner escuelas para enseñar a los indios la lengua castellana en todas las ciudades, villas y lugares de Nueva España y Perú, usando para su sostenimiento las tierras de comunidad.

[182] Álvarez Icaza, "Las lenguas…", pp. 297 y ss.

[183] Antonio Rubial, *La evangelización de Mesoamérica*, México, Conaculta, 2002, p. 51.

[184] Elena Isabel Estrada de Gerlero, "Sentido político, social y religioso en la arquitectura conventual novohispana", en *Historia del Arte Mexicano*, SEP / INBA / Salvat, 1982, vol. IV, pp. 17 y ss.

[185] Terraciano, *Los mixtecos…*, p. 445.

[186] *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos (1991-1999),* edición de Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro, México, Porrúa, 1985, vol. II, p. 624.

[187] Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América española en el siglo XVIII*, México, Instituto Cultural Hispano Mexicano, 1964, vol. II, p. 46.

[188] Alonso Mota y Escobar, *Memoriales del obispado de Tlaxcala. Un recorrido por el centro de México a principios del siglo XVII*, introd. y notas Alba González Jácome, México, SEP, 1987, pp. 107 y ss.

[189] Lezamis, *Dedicatoria…, passim.*

[190] Corcuera, *Del amor…*, p. 153.

[191] Grijalva, *Crónica…*, lib. I, cap. 22, p. 90.

[192] Miguel León-Portilla, *Fray Bernardino de Sahagún, pionero de la Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1999, pp. 85 y ss.

[193] Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme,* edición de Rosa Canedo y José Rubén Romero, México Conaculta, 1995, pp. 7 y ss.

[194] Tavárez, *Las guerras…*, p. 131.

[195] De la Serna, *Manual…*, pp. 21 y ss.

[196] Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, 1629,* edición de María Elena de la Garza, México, SEP, 1988, pp. 5 y ss.

[197] Tavárez, *Las guerras…*, pp. 135 y ss.

[198] *Ibid.,* pp. 123 y ss.

[199] *Ibid.,* pp. 137 y ss.

[200] Gonzalo Balsalobre, "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca", *Anales del Museo Nacional de México*, 1ª época, núm. 6 (1982), pp. 229 y ss.

[201] John Chance, *La conquista de la Sierra*, México, CIESAS / Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1998, pp. 55 y ss; Rosalba Piazza, "Los mártires de San Francisco Cajonos: preguntas y respuestas ante los documentos de archivo", *Historia Mexicana*, vol. 58, núm. 2 (2008), pp. 657 y ss.

[202] Tavárez, *Las guerras…*, p. 398.

[203] *Ibid.,* p. 408.

[204] María del Carmen León Cázares, "La presencia del demonio en las *Constituciones diocesanas* de fray Francisco Núñez de la Vega", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 13 (1993), pp. 41 y ss.

[205] López Cogolludo, *Historia…*, vol. I, lib. IV, cap. VII, p. 349.

[206] Rocher, "Tan lejos…", pp. 273 y ss.

[207] Tavárez, *Las guerras…*, pp. 323 y ss.

[208] Lázaro Lamadrid, "The Letters of fray Margil in the Archivo de la Recolección in Guatemala", *The Americas*, vol. 7, núm. 3 (1951), pp. 325 y ss.

[209] Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?*, pp. 237 y ss. Hay un registro muy completo de actividades del provisorato en el valle de Toluca entre 1691 y 1780.

[210] Alfa Lizcano Carmona, *Religiosidad otomí colonial en Huizquilucan, 1693*, México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán-UNAM, 2014 (tesis de licenciatura en historia), pp. 40 y ss. La autora se basa en un documento del AGNM, *Bienes Nacionales*, vol. 79, exp. 19.

[211] Tavárez, *Las guerras…*, pp. 442 y ss.

[212] Pierre Ragon, "La colonización de lo sagrado: la historia del Sacromonte de Amecameca", *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XIX, núm. 75 (1998), pp. 281 y ss.

[213] Mendieta, *Historia…*, vol. II, lib. V, cap. 13, pp. 295 y ss.

[214] Ciudad Real, *Tratado…*, vol. II, p. 222.

[215] Ragon, *Les saints…*, pp. 48 y ss.

[216] Rubial, *El paraíso de los elegidos…*, pp. 224 y ss.

[217] Antonio Rubial, "Fray Diego Velásquez de la Cadena, un eclesiástico cortesano en la Nueva España de fines del siglo XVII", *Anuario de Estudios Hispanoamericanos*, núm. XLVI (1989), pp. 173 y ss.

[218] Joaquín Sardo, *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de Nuestro Señor Jesucristo Crucificado aparecida en una de las cuevas de San Miguel de Chalma*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979, lib. I, cap. XI, p. 97.

[219] Ruiz Guadalajara, *Dolores…*, vol. II, pp. 400 y s.

[220] Hay autores que pretenden que el santuario de San Miguel surgió sobre un antiguo templo al dios tlaxcalteca Camaxtle, pero no hay ninguna prueba arqueológica ni documental de ese santuario. El cercano centro ceremonial de Cacaxtla, recién descubierto, ya no funcionaba a la llegada de los españoles.

[221] Francisco Antonio de Lorenzana, *Series de los ilustrísimos señores prelados de la provincia mexicana*, en *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México*, México, Joseph Antonio de Hogal, 1769, fl. 250.

[222] Francisco de Florencia y Juan Antonio Oviedo, *Zodiaco Mariano…*, 1995, pp. 245 y 250.

[223] Antonio González de Rosende, *Vida y virtudes del Illmo. y Exmmo. Señor Ivan de Palafox y Mendoza*, Madrid, Julián Paredes, 1666. En San Andrés Chalchicomula, hoy Ciudad Serdán, persiste la tradición oral de que la capilla dedicada a la Virgen de Cosamaloapan fue fundada por Palafox. Agradezco al presbítero Sergio Fuentes esta noticia. En el siglo XVIII Raffaele Moro ("Los santuarios…", p. 1794) constató que en Puente de Palo, cercano a Pachuca, y en Tizayuca, se veneraban imágenes "peregrinas" de la Virgen de Cosamaloapan.

[224] William Taylor, "Two Shrines of the Cristo…", p. 10.

[225] *Ibid.*, pp. 16 y ss.

[226] Taylor, *Ministros…*, vol. II, p. 432.

[227] Mathias de Escobar, *Americana Thebaida, Vitas Patrum de los religiosos hermitaños de Nuestro Padre San Agustín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, edición de Igor Cerda, Morelia, Universidad de San Nicolás, 2008, cap. LXI, pp. 654 y ss.

[228] Taylor, *Ministros…*, vol. II, pp. 398 y s.

[229] José Refugio de la Torre Curiel, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Jalisco (1749-1860)*, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, México, Colegio de Michoacán / Universidad de Guadalajara, 2001, p. 140.

[230] Alberto Carrillo Cázares, *La primera historia de la Piedad, el Fénix del Amor*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Fondo Cultural Piedadense, 1990, pp. 31 y ss; Florencia y Oviedo, *Zodiaco Mariano*, pp. 339 y ss.

[231] Ragon, *Les saints...*, pp. 379 y s.

[232] López Cogolludo, *Historia...*, vol. II, lib. VI, cap. 4, p. 122 y ss.

[233] Ragon, *Les saints...*, pp. 356.

[234] Dehouve, *Entre el caimán...*, pp. 158 y ss.

[235] José Velasco Toro, *De la historia al mito: mentalidad y culto en el santuario de Otatitlán*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 2000, pp. 91 y ss.

[236] Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, edición de María del Carmen León y Jaime Humberto Ruz, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1988, p. 753; León Cázares, "La presencia del demonio...", pp. 41 y ss.

[237] Núñez de la Vega, *Constituciones...*, p. 255 (versión latina) y p. 805 (traducción castellana).

[238] Fabiola Monroy Valverde, *Tila, Santuario de un Cristo negro en Chiapas*, México, Centro de Estudios Mayas / Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 2004, pp. 55 y ss.

[239] Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, edición de Antonio de Villacorta, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1929, vol. III, p. 328.

[240] Monroy, *Tila...*, p. 101.

[241] José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Teatro americano. Descripción General de los Reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1746, *passim*.

[242] Ragon, *Les saints...*, pp. 349 y ss. Este autor señala que las imágenes más numerosas mencionadas por las relaciones geográficas son las de la Virgen (22 en las jurisdicciones urbanas y 59 en otras zonas), les siguen las de Cristo (18 urbanas y 52 rurales) y las de varios santos (10 urbanos y 16 rurales).

IV. LA CRISTIANIZACIÓN EN LAS FRONTERAS (1585-1770)

Hacia 1600 Mesoamérica era ya un territorio nominalmente cristiano, pero al norte del río Santiago la colonización española se enfrentaba a una nueva realidad, diferente a la de las altas civilizaciones que hasta entonces había sometido: los varios grupos norteños (entre los que había sedentarios, semisedentarios y nómadas) no desarrollaron centros urbanos ni complejas estructuras e instituciones sociales ni sistemas tributarios que pudieran ser utilizados como base para la colonización y la eventual evangelización.

A diferencia de Mesoamérica, la misión debía crear núcleos de población permanentes, pues esos centros permitirían tener acceso a la mano de obra y a los recursos agrícolas y sobre todo argentíferos de esas regiones; por lo tanto, para la Corona y los gobernadores y adelantados nombrados por ella, la labor misionera fue considerada central dentro de la política colonizadora. Este interés se puede ver en el hecho de que a los misioneros de esas regiones se les daba el doble de salario (200 pesos y 100 fanegas de maíz al año) del que recibían los doctrineros del centro.

Por otro lado, la misión tuvo que compartir el control de los indios con los otros asentamientos españoles: los "presidios" o fuertes militares y los reales mineros. Los sacerdotes cristianos establecieron fuertes vínculos con sus poblaciones mixtas, se convirtieron en sus ministros, en ellos encontra-

ron protección y subsistencia y también, en ocasiones, con ellos tuvieron conflictos y enfrentamientos.

Esta situación marcó el proyecto hispánico en las fronteras a lo largo de los siglos XVII y XVIII, proyecto en el cual colonización y misión estuvieron profundamente imbricadas, pues ambas iban dirigidas al mismo fin: someter a las poblaciones aborígenes al régimen español. Por tanto, como en otras áreas de colonización, tanto los abusos de los colonos y misioneros, como la ruptura que implicó la introducción del cristianismo, provocaron rebeliones indígenas que destruyeron misiones y poblados, matando a religiosos y colonos, y que fueron ahogadas en sangre por ejércitos hispano mestizos. Durante esas rebeliones, y después de ellas, muchos indios bautizados huían de los asentamientos para integrarse a aquellos que no habían aceptado el dominio español. Las misiones se enfrentaron así también a los ataques de esos grupos de indios "apóstatas" y "paganos" que habitaban una zona fronteriza sumamente móvil, tanto en el territorio, como en la definición de lo que significaba el ser cristiano.

Además, el proceso misional norteño no fue homogéneo; presentó peculiaridades en las distintas regiones dadas tanto por el nivel cultural de los pueblos indígenas que lo recibieron como por la manera de concebir la misión que tuvieron los tres grupos religiosos que lo llevaron a cabo: clérigos seculares, franciscanos y jesuitas. Las tres instancias dependían de diferentes autoridades eclesiásticas, por lo que los territorios estaban fragmentados en una multiplicidad de jurisdicciones. Dos diócesis se ocupaban de los nombramientos de los curas seculares y de visitar los extensos territorios: la de Guadalajara y la de Durango. A pesar de algunos conflictos sobre delimitación de fronteras con la arquidiócesis de México y con la de Michoacán, prácticamente fueron ellas las que

se ocuparon de las "fronteras". A mediados del siglo XVIII, el obispado de la Nueva Vizcaya tenía 40 curatos seculares administrados por 60 párrocos y 74 vicarios, mientras que la diócesis de Guadalajara, en sus áreas misionales de Nuevo León y Coahuila, sólo tenía una docena de parroquias con sus respectivos curas después de llevar a cabo varias secularizaciones.[1] Su localización en villas y reales de minas y su dedicación a poblaciones mixtas ya cristianas las excluía de la labor "misional" propiamente dicha.

La situación de los franciscanos era más compleja pues dos provincias (las de Jalisco y Zacatecas), tres custodias dependientes de las provincias de México y Michoacán (Nuevo México, Tampico y Río Verde), y cuatro colegios apostólicos (Querétaro, Zacatecas, Pachuca y México) enviaban a sus misioneros a las diversas misiones norteñas sin tener entre sí ningún tipo de acuerdo (mapa 5, p. 395).[2] La provincia de Jalisco administraba en el siglo XVIII apenas siete conventos en Coahuila con una decena de frailes; en cambio la de Zacatecas tenía nueve en Nuevo León, además de sus 25 misiones en Nueva Vizcaya, la mayoría cercanas a los reales de Parral y San Felipe de Chihuahua, donde se había generado desde 1714 la cabeza de una custodia que misionaba entre los indios conchos. Un poco más de 50 frailes se ocupaban de todas ellas.

En la custodia de Nuevo México había 36 emplazamientos franciscanos (antes de la rebelión de 1680) con cerca de 50 frailes misionando en ellas; y entre las de Tampico y Río Verde sumaban 20 misiones en total con otros 50 religiosos. Por último, los colegios de Propaganda Fide, antes de recibir los territorios de los jesuitas expulsados, administraban cerca de una veintena de misiones concentradas sobre todo en Texas, Coahuila, Tamaulipas y la Sierra Gorda, en las que vivían en-

tre 30 y 40 religiosos. En las áreas misionales franciscanas los frailes se ocupaban de las "misiones vivas" entre los indios, pero los que estaban asentados sólo constituían poco menos de la mitad de la población, el resto de sus fieles eran personas de las "castas" y blancos.[3]

Algo muy diferente pasó con las misiones jesuíticas, en las que la mayor parte de la población era indígena; ésta estaba organizada a partir de seis rectorados que administraban 117 misiones en 1750 y cuyos recursos eran controlados por medio de una procuraduría general. Un visitador de misiones realizaba viajes de inspección a los diferentes pueblos, tanto a los de cabecera como a las visitas. Hacia mediados del siglo XVII trabajaban en esas misiones alrededor de 60 jesuitas; en 1767, al momento de la expulsión, eran 104 los que debían atender a cerca de 122 000 personas de diferentes grupos indígenas (mapa 6, pp. 396-397).[4]

Por otro lado, al igual que en Mesoamérica, en el norte era necesario poner bases materiales para que la misión funcionara. Las posibilidades de éxito en las misiones fueron mayores cuando se trataba de grupos semisedentarios y, sobre todo, cuando se disponía de recursos que hicieran posible el desarrollo de actividades agropecuarias que permitieran la sobrevivencia de la comunidad, la construcción de iglesias y el mantenimiento del culto y los ministros. Sobre esa base, congregar y fundar pueblos fue una de las premisas necesarias para cristianizar. A veces, cuando ya había asentamientos previos, fue más fácil el proceso de reducción de la población, pero en las tierras de los nómadas esto sólo se podía lograr trasladando poblaciones de agricultores otomíes, tlaxcaltecas y purépechas del centro.

Cuando estos asentamientos se hicieron efectivos, especialmente en las regiones más alejadas, los indios preferían

vivir cerca de sus milpas o con sus rebaños que vecinos al templo de la misión y, a diferencia de Mesoamérica, no era posible obligarlos por la falta de autoridades indígenas o españolas cercanas. Además, muchas comunidades continuaron con sus costumbres de cazadores recolectores, por lo que a menudo se ausentaban por largos periodos de la misión, con lo que dejaban de ir a misa, de recibir los sacramentos y de realizar los trabajos para mantenerla.

Otro factor que dificultó los emplazamientos permanentes fue que los ríos cambiaban de curso continuamente o tenían crecidas durante el verano que destruían los poblados; por ello los indios construían sus chozas con ramas y zacate, las cambiaban de lugar constantemente y las distribuían de manera dispersa, lo cual dificultaba la organización de una "policía cristiana". Esto sucedía incluso en las misiones de los jesuitas, quienes en sus informes oficiales alabaron la rápida instalación de asentamientos, aunque en realidad sus pueblos funcionaban más como centros ceremoniales que como poblaciones fijas.

Al igual que en Mesoamérica un problema muy serio fue la diversidad lingüística que hacía muy difícil la comunicación, problema que se acentuaba con los cambios constantes de personal en las misiones, lo que dificultaba la profundización en el aprendizaje de lenguas, por lo que en muchos casos los misioneros dejaban la labor cristianizadora a los catequistas indígenas. Por otro lado, la peligrosidad de las zonas fronterizas hizo indispensable una organización militar que protegiera las comunidades ya asentadas; por ello la justificación teológica de la guerra siguió siendo un tema conflictivo en todo el periodo.

Por último, estaba la insuficiencia crónica de personal misionero; los curas seculares preferían ocupar una parroquia

en un real de minas o en una villa con una población mixta que una parroquia acosada por indios de guerra, con unos pocos nativos pobres y un "presidio" o fuerte militar que poco les podía aportar; por ello los frailes se ocupaban de ellas, pero a cambio exigían seguir administrando los emplazamientos más prósperos y se resistieron a abandonarlos cuando los obispos intentaron sustituirlos por clérigos diocesanos. Así, los procesos de secularización en el siglo XVII y la primera mitad del XVIII fueron un fracaso en los dos episcopados norteños y en los intentos realizados en Durango en 1681 y Nuevo León en 1712 tuvieron que dar marcha atrás y regresar las misiones a los franciscanos.[5]

Finalmente, se olvida a menudo que una situación similar de frontera se dio en el sureste de Nueva España, habitada por grupos mayances, en las selvas de Chiapas y del Petén y en la región denominada la Verapaz. Sin el atractivo de las minas de plata, esa zona recibió una escasa colonización española y una muy precaria labor cristianizadora.

Desde ahí, se intentó en 1631 fundar cinco misiones en el Manché y el Chol, la frontera con el Petén, pero el proyecto se tuvo que abandonar por los ataques de los indios lacandones y choles insumisos. Una pequeña misión en Cobán, apoyada con un destacamento militar, sobrevivía a finales del siglo XVII, con visitas esporádicas a poblaciones en la selva que cambiaban continuamente de lugar. Con todo, Verapaz daba a la provincia de San Vicente su única justificación: mantenía misiones vivas en las fronteras.[6]

En las zonas de frontera, los indígenas reaccionaron frente a la misión cristiana de tres maneras: en primer lugar, estaban aquellos que participaron de forma entusiasta en ella, adoptando numerosos aspectos de la cultura occidental; en segundo lugar, los que aceptaron selectivamente lo que me-

jor convenía a sus intereses, conservando muchos vínculos con sus creencias y prácticas ancestrales; por último, los que rechazaron el cristianismo, a la par que el sistema colonial, expresando su descontento mediante rebeliones, retirándose a zonas de refugio y participando en las bandas interétnicas que robaban ganado y caballos y atacaban poblados.[7] Esta situación se dio tanto en los emplazamientos administrados por los francisca-nos como en aquellos bajo el cuidado de la Compañía de Jesús.

IV.1. Las misiones franciscanas y la presencia del clero secular

En 1586, el comisario fray Alonso Ponce viajó por las regiones fronterizas del occidente del obispado de Nueva Galicia y, de acuerdo a las notas de su secretario fray Antonio de Ciudad Real, los conventos franciscanos de la zona eran sumamente pobres y austeros. En Juchipila, el Teul, Acaponeta y Jalisco los frailes habitaban en casas de adobe y paja con iglesias del mismo material que administraban uno o dos misioneros que hablaban sólo "mexicano". En Juchipila había únicamente 300 indios y algunos soldados mestizos y civiles "españoles"; y en Acaponeta, región donde se hablaban siete lenguas distintas, sólo algunas decenas de indios cazcanes estaban asentados en el poblado y convivían con unos cuantos españoles que guarnecían el "presidio".[8]

En toda la visita de Ponce a esas regiones el secretario menciona como actos religiosos sólo "oír misa" y que algunos indios se confiesan en "mexicano", pero se omiten los demás sacramentos (comunión y extremaunción) y no hay noticias de una catequización sistemática. En cambio, hay muchas narraciones de fiestas en las que indios vestidos de chi-

chimecas, con plumas en la cabeza, danzaban y gritaban, algunos a pie y otros a caballo, agitando sus arcos y flechas y lanzándose limones. Comidas, procesiones y música con trompetas, chirimías y atabales fue lo que encontraron el comisario y su secretario en su recorrido por esas zonas semicristianizadas.[9]

En esas regiones los religiosos utilizaron métodos muy semejantes a los que se habían practicado en Mesoamérica en la etapa anterior; muy probablemente, la ausencia de estructuras comunales y de controles para atraer a los indios a la doctrina motivó que ésta no se impartiera de manera sistemática; en cambio, el teatro, la danza y las fiestas se volvieron los principales instrumentos de la labor evangelizadora; eso y el uso de imágenes, práctica que ya se mencionaba desde 1558 cuando fray Cintos (un ex soldado llamado Jacinto Portillo), durante una estancia en la ciudad de México, se llevó varias "imágenes pequeñas" que serían utilizadas en su misión de Copala.[10]

En la visita de Ponce se reconoció que junto a los chichimecas guerreros e indómitos que seguían asaltando caminos y pueblos había otros "de paz", huidos a los cerros "por los malos tratamientos que [los soldados] les hacían". En varios lugares el comisario instó a los frailes a reducir a esos chichimecas que habían sido bautizados pero vivían en total libertad, "sin misa ni doctrina". En Acaponeta, algunos cientos comenzaban a bajar a las planicies, pero no se congregaban en el pueblo, y supuestamente eran visitados en sus rancherías por el único fraile que vivía en el convento.[11]

Pero esa visión de chichimecas que regresaban al redil por propia voluntad contrasta con la narración del mismo cronista sobre el asesinato de dos frailes en Guaynamota en 1585 por un grupo de "indios malos cristianos [...] porque les re-

prehendían sus vicios y les defendían [contra] sus idolatrías y se las quitaban". Los rebeldes mataron también a los servidores de la iglesia, indígenas de Jalisco, quemaron el templo y el convento y fundieron los cálices de plata. El levantamiento muy pronto se extendió por toda la región y un contingente militar indomestizo llegó de Guadalajara para castigar a los rebeldes, hizo prisioneros a 900, entre "chicos y grandes", algunos fueron descuartizados y otros vendidos como esclavos. En la vecina Guazamota había, según el cronista, "mucha gente bautizada, pero indómita, comen carne humana y han muerto muchos españoles". Su cacique, Miguel Oromán, es descrito como "un hombre belicoso y gran hechicero".[12] Ése era el perfil de muchos de los "indios cristianos" en las tierras de frontera.

Cuando Ponce visitó la región, la presencia franciscana cumplía tres décadas en los territorios sureños de la Nueva Galicia y en la frontera oriental de Nueva España. Las crónicas hablaban de los trabajos realizados alrededor de 1550 por fray Bernardo Cossin, guardián de San Miguel el Grande, quien se adentró en las fronteras del Pánuco, en las tierras de los zacatecos y en el Sain, cerca de Sombrerete, donde consiguió el martirio. Por otros testimonios sabemos de los trabajos misionales de fray Juan de San Miguel, quien en 1547 "tomó posesión" del pueblo de Xichú, la entrada a Río Verde y a la Sierra Gorda. Diez años después, en 1557, otro franciscano, fray Juan de Tapia, llegaría hasta Sinaloa y el valle de Guadiana, regresando a Guadalajara dos años después con noticias de pueblos como los tepehuanos. Sin embargo, tales incursiones no pasaron de ser más que viajes de reconocimiento sin ninguna consecuencia, pues las condiciones de la región eran muy poco propicias todavía para fundar algo consistente. Los constantes ataques de los chichimecas a las

caravanas, no sólo en el camino de Zacatecas sino incluso adelante, se recrudecieron a partir de 1561 e hicieron difíciles los avances misioneros.

Con todo, los buscadores de minas y algunos colonos habían logrado erigir pequeños emplazamientos en lugares tan alejados como Santa Bárbara e Indehé en el reino de Nueva Vizcaya recién creado. Tras ellos fueron también los religiosos, quienes entre 1562 y 1570 habían fundado tres pequeños conventos en Nombre de Dios, Santa Bárbara y Durango, la capital del reino, donde llegaron invitados por el gobernador Francisco de Ibarra. En 1578 fray Diego Rangel dejaba un relato de sus correrías por tales regiones y señalaba la inmensidad de la labor misional a la que se enfrentaban los franciscanos radicados allí, así como las condiciones de esclavitud a las que se sometía a los indios capturados por los colonos.[13]

En un importante estudio sobre el proceso misional en esas regiones, José Francisco Román Gutiérrez señala que entre 1550 y 1575 los obispos de Nueva Galicia, en especial el franciscano fray Pedro de Ayala, habían solicitado religiosos de esta orden para cristianizar las zonas periféricas de la diócesis, pues los que había eran insuficientes y estaban asentados en doctrinas ya establecidas. En efecto, en 1585 los principales conventos de frailes menores, además del de Guadalajara, se encontraban situados en las prósperas villas de la región sureste (Amacueca, Chapala, Sayula, Colima), en la zona noroeste cercana a la costa del Pacífico (Ezatlán, Jalisco, Acaponeta) y en los reales mineros del norte (Zacatecas, Sombrerete).[14] Ahí los asentamientos estables y seguros permitían a los frailes administrar a las poblaciones indígenas cercanas, junto a varios clérigos seculares que estaban ubicados en cerca de 32 partidos, todos en zonas ya cristianizadas.

A pesar de la escasez de personal, desde Nueva Galicia los franciscanos se habían adentrado en los territorios de Nueva Vizcaya, y los conventos de Zacatecas y San Luis Potosí fueron también las bases para la penetración en el Nuevo Reino de León, creado cerca de 1580. Los franciscanos comenzaron ahí sus misiones estableciendo conventos en las villas que se iban erigiendo para la colonización española. Estas fundaciones fueron protegidas por el gobernador Luis de Carvajal, quien ya había llegado con algunos clérigos seculares, pero cuya labor había sido muy escasa. Entre 1580 y 1650 varios contingentes de frailes de la custodia-provincia de Jalisco, atravesando por el real de minas de Mazapil, llegaron a esas zonas donde la presencia española había sido muy esporádica hasta entonces.

Fray Lorenzo de Gavira fundó en 1582 el convento de San Esteban de Saltillo, abandonado poco después por un ataque indígena, pero refundado en 1591 con tlaxcaltecas; en 1602 tres franciscanos de la custodia de Zacatecas establecían el convento de San Andrés en la recién creada villa de Monterrey (1596). Otros dos establecimientos fueron erigidos por los frailes zacatecanos en las siguientes décadas con el apoyo de los gobernadores de Nuevo León: San Gregorio de Cerralvo (1630) y San José de Cadereyta (1640), pero salvo la misión de Guadalupe de las Salinas, no administraban ningún poblado indígena directamente. Desde el convento de Charcas erigido en 1582, algunos religiosos zacatecanos iniciaron en 1626 misiones en Río Blanco aunque con poco provecho.[15]

Entre 1570 y 1600, el obispado de Nueva Galicia había generado una importante red misional gracias a los asentamientos españoles y a los conventos franciscanos fundados en ellos; para reforzar su presencia en las regiones norteñas, los comisarios de la orden erigieron dos nuevas provincias

sobre las custodias de San Francisco de Zacatecas en 1604 y de Santiago de Jalisco en 1607. Para entonces, la segunda era ya una zona de doctrinas y no de misiones, pues sus 32 conventos se encontraban en territorios cristianos, sus únicas áreas misionales estaban en Coahuila (al poniente del reino de Nuevo León) y en Nayarit, sobre la costa del Pacífico. En 1746, en la primera área, la provincia administraba con una decena de frailes a 550 personas distribuidas en siete pequeñas misiones. La del Nayar era un reducido enclave en los bordes de la sierra con tres emplazamientos que eran administrados desde los conventos de Jalisco, Acaponeta y Guaynamota.[16] La provincia de Zacatecas, en cambio, se preciaba de tener casi 30 misiones "vivas" en Nuevo León y en la custodia de San Antonio de Parral en la parte oriental del reino de Nueva Vizcaya, pues la occidental estaba ocupada por los jesuitas.[17]

Durante la visita que hizo a su diócesis, el obispo de Guadalajara Alonso de Mota y Escobar en 1604 encontró 47 conventos franciscanos distribuidos en Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León y pertenecientes a las dos custodias de Jalisco y Zacatecas. Desde ellos se administraban 85 doctrinas en las que se atendían 12 334 sujetos. Los clérigos tenían a su cargo 105 doctrinas con 3 641 y los jesuitas y agustinos 18 con 16 670. En 1621, otra descripción, ahora del cura de Tepic, Domingo Lázaro de Arregui, señalaba que los franciscanos administraban 114 doctrinas con 3 940 sujetos y los clérigos 157 con 2 245, además de los jesuitas, que tenían 60 con 9 300 personas a su cargo. Las diferencias entre ambos informes nos hacen pensar en unas cantidades no siempre fidedignas, pero sin duda son muestra de que sólo una parte mínima de los nativos había sido sometida a la tutela de clérigos y religiosos, aquellos cercanos a las poblaciones espa-

ñolas.[18] Con todo, como vimos, la expansión eclesiástica en el territorio generó la necesidad de fundar un nuevo obispado en Nueva Vizcaya en 1620 con capital en Durango, al que se le adjudicarían zonas misionales en las regiones actuales de Coahuila y Chihuahua por el este, de Sinaloa y Sonora por el oeste y de Nuevo México por el norte.

IV.1.1. Las custodias: Nuevo México, Río Verde y Tampico

Nuevo México era el más lejano emplazamiento misionero de los frailes menores y, al igual que la zona administrada por los jesuitas en Sinaloa y Sonora, tenía bastante autonomía del obispo de Durango. En 1597, Juan de Oñate inició una conquista de esa tierra donde se esperaban encontrar las míticas ciudades de oro y plata de Cíbola y Quivira, conquista que duraría 10 años por la oposición feroz de los indios pueblo. Una vez sometidos los nativos llegaron los franciscanos, pero las pugnas entre los colonos y las escasas provisiones y metales (sólo había minas de sal) impidieron una rápida consolidación del dominio español y provocaron la salida de muchos conquistadores. En 1601 tan sólo había tres franciscanos para el inmenso territorio.

Las cosas cambiaron cuando se nombró como gobernador a Pedro de Peralta, quien fundó la villa de Santa Fe en 1610; sus 60 residentes españoles recibieron amplios privilegios y un control absoluto sobre los tributos, la mano de obra indígenas y sobre las tierras mejor irrigadas. Este control, al igual que en otras zonas del virreinato, produjo pleitos con los franciscanos, quienes, para afianzar su labor y fortalecer su presencia en el territorio crearon la custodia de Nuevo México en 1617, que dependía de la provincia del Santo

Evangelio, aunque el custodio no vivía en Santa Fe. Para entonces los franciscanos sólo tenían 10 misiones con muy pocos religiosos, pero en los siguientes 30 años las casas se triplicaron. A mediados de esta centuria las misiones franciscanas en esa zona funcionaban por medio de cajas de comunidad que manejaban los frailes y los caciques, y su administración tenía como cabeza el convento de San Francisco en la villa de Santa Fe.[19]

Las misiones en esa zona sufrieron un fuerte revés a raíz de la rebelión de los indios pueblo (1680-1696) que dejó un saldo de españoles, indígenas y misioneros muertos, así como muchos conventos y templos destruidos. Una reconquista militar restauró la presencia cristiana mas, según cuenta el cronista fray Agustín de Vetancurt, a dos años de concluida la rebelión, en la mitad de esos pueblos no se pudieron aún restablecer las misiones; sus habitantes habían huido a los montes y, a pesar de que se les había prometido amnistía general, vivían temerosos de una nueva revuelta.[20] A principios del siglo XVIII, funcionaban 17 de las antiguas fundaciones y entre esas fechas y mediados de la centuria se habían creado 14 nuevas.[21]

Mientras se llevaba a cabo la conquista de Nuevo México a fines del siglo XVI, los franciscanos fortalecían su otra área misionera situada en el obispado de Michoacán y dependiente de la provincia de San Pedro y San Pablo: Río Verde. Cuando estaba por finalizar la llamada "guerra chichimeca", el virrey Luis de Velasco el joven, a instancias del capitán Miguel Caldera, los llamó para que fundaran misiones con indios tlaxcaltecas, otomíes y purépechas en la región del Bajío cercana al real minero de San Luis Potosí; los frailes, para atraer a los nómadas, utilizaron regalos y la promesa de eximirlos del pago de tributos si se sometían. Muchos de es-

tos indígenas, sujetos a una economía de temporal, con grandes necesidades en ciertas épocas del año, sobre todo en invierno, se acercaban a las misiones que les daban un sustento fácil y con el tiempo comenzaron a congregarse alrededor de ellas.

Frailes y autoridades esperaban que la convivencia y los matrimonios entre tlaxcaltecas y chichimecas terminarían pacificando a los "bárbaros". Pero junto con los misioneros llegaron los ganaderos, los mineros, los agricultores blancos y mestizos y afianzaron la colonización de lo que se conocería como el Bajío, mientras que la población chichimeca terminó siendo absorbida o exterminada. Sólo en algunos territorios inaccesibles, como el de la Sierra Gorda y la región de Tamaholipa, los "chichimecas" pames, jonaces, olives y pisones quedaron al margen de los avances colonizadores y misioneros por 100 años más.

A principios del siglo XVII, desde Michoacán, fray Juan de Cárdenas y fray Juan Bautista Mollinedo hicieron esporádicas fundaciones en la entrada de la Sierra Gorda; el segundo se propuso penetrar en la inhóspita tierra de Tamaholipa desde la Huasteca.[22] De este proyecto original, los franciscanos de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán sólo consiguieron fundar, en 1621, la custodia de Santa Catalina de Río Verde, al oriente de San Luis Potosí, con 11 conventos-misión en tierras donde chichimecas y otomíes se refugiaron para librarse de los trabajos en las minas.[23] En los territorios vecinos a orillas del río Pánuco, los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio habían fundado tiempo atrás, entre los huastecos y pames, la custodia de Tampico (1575), la que para 1586 tenía siete misiones y a principios del siglo XVII "once o doce" según Torquemada.[24]

Al igual que la lejana de Nuevo México, estas custodias tuvieron muchos problemas para sobrevivir por la escasez de personal misionero y porque su mantenimiento no era una prioridad para algunos provinciales y comisarios franciscanos. De hecho, a muchos de los religiosos que llegaban desde España destinados a misionar en Río Verde se les convenció para quedarse en los conventos de Michoacán. Las autoridades de la orden estaban más interesadas en afianzar sus casas en las regiones cristianizadas que en las misiones; para ellas era prioritario reforzar la facción de los frailes peninsulares y superar a los criollos en sus pugnas por las alternativas, por lo que la custodia de Río Verde fue considerada sólo un proyecto que daba a la provincia una "imagen" misionera ante la Corona.[25]

En una visita que realizó a la región en 1680, el entonces obispo de Michoacán Francisco de Aguiar y Seijas (la primera realizada por un prelado en esa región) encontró nueve doctrinas administradas por los franciscanos. En algunas de ellas, como Santa Catalina de Río Verde, la cabecera, la mayor parte de sus habitantes eran "indios advenedizos de otras naciones" y mestizos y españoles que trabajaban en las rancherías y estancias ganaderas. En las otras misiones estaban asentadas alrededor de 300 familias pames, la mayor parte no congregados en los pueblos sino dispersas. Otra era la situación en los asentamientos fronterizos con Tamaulipas, donde ni siquiera había religiosos por el temor a los ataques de los indios insumisos.[26] En Jaumave, donde habitaban 20 familias chichimecas, se acababa de instalar un fraile en 1678 y en Monte Alverne y Xuyo, donde habitaban unos 600 chichimecas "de paz" los franciscanos esperaban poner ministros cuando los hubiera.

Sobre la custodia de San Salvador de Tampico, a fines del siglo XVII, dio una extensa noticia fray Agustín de Vetancurt. La custodia se administraba desde dos villas-presidio, Valles en el interior y Tampico en la costa, siendo esta última, la cabecera, muy atacada por los piratas. En uno de sus pueblos, Huehuetlán, vivían 250 familias de "mexicanos", quizá tlaxcaltecas hablantes de náhuatl; en los restantes nueve había cerca de 1 000 familias indígenas congregadas, huastecos, pames y olives, que convivían con otras tantas de españoles, mestizos, mulatos y negros.

Además de administrar a toda esta población desde sus 12 conventos, los 24 frailes de la custodia "catequizaban" a aquellos que vivían dispersos en las sierras, y que acudían al toque de las campanas los días festivos a oír misa y recibir alimentos. El cronista señalaba que en Tamaholipa, "los que están por convertir son muchos, y de éstos suelen bajar a pedir agua del bautismo", pero los religiosos se dieron cuenta que "lo hacían por el interés de la comida y el agasajo" que les daban, por lo cual "dos y tres veces venían unos mismos", lo que movió a los frailes a proceder "con más recato". La relación termina con unas palabras desesperanzadoras: "a los trabajos que en ella se padecen no se les halla término". De ahí el lector debía concluir que los frailes eran indispensables para mantener ese territorio en manos de la Corona.[27]

En el siglo XVIII, la custodia seguía siendo frontera de guerra y en 1729 Tamaholipa fue despoblada a causa de un ataque chichimeca, aunque 14 años después se restableció con el nombre de San José Tancasnequi. A pesar de muchas dificultades y al igual que la vecina custodia de Río Verde, las misiones de Tampico no fueron secularizadas durante las campañas de mediados de la centuria.[28]

IV.1.2. Las misiones de las provincias de Jalisco y Zacatecas

Salvo el emplazamiento misionero entre los pueblos sedentarios de Nuevo México y en las custodias de Tampico y Río Verde, la mayoría de los intentos franciscanos por penetrar en los territorios de los nómadas fueron bastante frustrantes a causa de las continuas agresiones de los indios (fue muy común el hecho de misiones abandonadas y reubicadas) y del escaso número del personal misionero. Los frailes tuvieron que conformarse con fundar sus conventos en lugares donde había un fuerte militar con mestizos y blancos que los protegieran de los ataques de los nómadas o en los reales mineros y villas donde había españoles y población mixta. En ellos los frailes fungieron como ministros de españoles, mestizos e indios en aquellas zonas donde no había una parroquia administrada por los clérigos seculares, quienes generalmente preferían las regiones ya pacificadas. Por estas razones, en sus misiones norteñas los franciscanos nunca desarrollaron una actividad educativa sistemática con miras a formar colaboradores indígenas en la región.

Además del nomadismo, otras causas de ese fracaso fueron las llamadas "congregas", expediciones militares que hacían los hacendados de Nuevo León y Coahuila para capturar esclavos, los cuales eran vendidos en las Antillas. Aunque algunos obispos, como Santiago de León Garabito, denunciaron esa situación y consideraban que ésta era una de las razones que frenaban el avance misionero en esas regiones; pero había muchos intereses que impidieron soluciones efectivas para aliviar esa trata de esclavos, sobre todo que el mismo gobernador avalaba tales desmanes y sacaba a los indios jóvenes de las misiones para trabajar en sus haciendas.[29]

Ante tal violencia, los indios rechazaron todo intento de penetración, incluso el de los misioneros. Ésta fue la situación de la misión franciscana en el norte durante los dos siglos posteriores: avances lentos y difíciles, condicionados por el apoyo no siempre expedito de gobernadores y capitanes, y una necesidad continua de protección por parte de los habitantes de los presidios, villas y reales mineros.

A la falta de personal misionero y las congregas, temas comunes a todas las áreas misionales norteñas, se unía el problema de las lenguas. Varios testimonios de los obispos de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII señalaban que los clérigos seculares estaban mal preparados, eran insuficientes y no hablaban las lenguas indígenas. La situación no era muy distinta con los franciscanos, pues en 1603 el oidor Gaspar de la Fuente se quejaba de la insuficiente administración sacramental que realizaban los frailes, quienes no querían aprender las lenguas de los nativos. Insistía en que muchos de los indios estaban sin bautizar y solicitaba que llegaran más jesuitas, con la esperanza de que ellos cambiaran la situación.[30]

De hecho, el problema lingüístico que representaban los múltiples idiomas hablados por los chichimecas y sus vecinos era uno de los principales obstáculos para su cristianización; por ello los frailes habían optado por extender el uso del náhuatl de sus fieles tlaxcaltecas como instrumento de comunicación. Como consecuencia, surgió lo que los españoles llamaron "un mexicano corrupto", es decir, una lengua mezcla de náhuatl y castellano que se convirtió en el idioma coloquial de muchas regiones, pero que no solucionó el problema de la comprensión de los mensajes cristianos.[31] Es evidente que fueron muy escasos los intentos por enseñar la

doctrina a los indios en sus lenguas o de fomentar el estudio de ellas por parte de ambos cleros.

Ante tal dilema, algunos obispos consideraron la posibilidad de enseñar castellano a los chichimecas para acelerar su evangelización, pero los franciscanos insistían en que el náhuatl se convirtiera en la lengua de enseñanza del cristianismo. El problema era que pocos sacerdotes, sobre todo los seculares, dominaban esta lengua. Se pensó entonces en crear una cátedra de "mexicano" en Guadalajara, y se le encargó al agustino fray Pedro Serrano, pero no tuvo éxito pues muy pocos clérigos asistían al curso. Ésta fue una de las razones para que los jesuitas instauraran un colegio en Guadalajara, en 1585, donde se enseñaba náhuatl. Al parecer esta situación había variado para principios de la centuria siguiente, pues en un informe de 1601 se dice que de los 53 clérigos que había en el obispado, 38 decían hablar esa lengua.[32]

Pero los problemas de comunicación no eran los únicos que dificultaban la cristianización efectiva de los indios norteños, para algunas autoridades los religiosos no estaban haciendo su labor con eficiencia. En 1605, el obispo de Nueva Galicia, Alonso de la Mota y Escobar, envió un informe muy poco halagador sobre el estado de las misiones en su extenso obispado. Durante una visita pastoral realizada entre 1603 y 1604, había notado la mala preparación que tenían los frailes misioneros en letras sagradas y lenguas indígenas y los abusos que cometían sobre la escasa población nativa de las misiones. Menciona incluso que en Indehé los indios mataron a su cura misionero porque los maltrataba.[33] La misma situación denunciaban algunos informes de las autoridades civiles, en los cuales se señalaba que los frailes bautizaban, casaban y enterraban a los indios que vivían cerca de sus con-

ventos, pero no salían a misionar fuera, ni hacían gran cosa por predicar la fe a los neófitos.[34]

En general, el concepto que tenían los frailes sobre los indios sedentarios de estas regiones era que poseían poca capacidad para la comprensión de la fe; quienes podían recibir la comunión eran sólo los servidores de la iglesia y el resto eran gente simple, bruta y temerosa, muy inclinadas a la mentira y a los vicios carnales. Muchos insistían en las dificultades para introducirlos en el matrimonio cristiano, pues eran "promiscuos y no sabían de honra ni la estimaban ni guardaban".[35]

Pero era aún peor su opinión sobre los chichimecas no cristianos aún, a los que consideraban "monstruos de la naturaleza", gente infiel y de bestial fiereza, borrachos, ladrones, homicidas y crueles, y como muestra estaban los frailes mártires que habían muerto en manos de esos "bárbaros". Algunos religiosos incluso llegaron a decir que todo esfuerzo por evangelizarlos era totalmente inútil. En 1632, el franciscano fray Francisco de Ribera, asentado en la recientemente fundada villa de Cerralvo en Nuevo León, solicitaba al gobernador "castigar y conquistar a estos indios, hasta sujetarlos por los medios necesarios, aunque sea destruyéndolos y acabándolos".[36]

A pesar de esto, otros frailes no dejaban de reconocer las crueldades cometidas contra ellos y la injusticia de su esclavización, y enviaban al rey informes sobre los abusos de los españoles contra los indios y la falta de interés de los oidores y demás autoridades por castigarlos. Para los religiosos, los funcionarios civiles, sobre todo los oidores, no ponían los medios para llevar a cabo la evangelización. Los franciscanos levantaban continuas quejas contra la Audiencia de Guadalajara porque no obedecía las órdenes regias que les ordenaban

destruir ídolos y templos, vigilar la asistencia de los indios a la misa dominical, promover la construcción de iglesias y proveer lo necesario para el culto.[37]

Aquí podemos ver la confrontación de dos concepciones sobre la forma como se debía llevar a cabo la colonización; mientras que un buen número de los misioneros franciscanos ofrecía que con sus fundaciones los indios se reducirían a la fe y al dominio español de manera pacífica, los oidores y casos aislados, como el de fray Francisco de Ribera, señalaban que la única forma de someterlos era la guerra y que los intentos de los frailes por evangelizar a los chichimecas habían sido un total fracaso. Sin embargo, a diferencia de lo que pasaba en Mesoamérica en la etapa anterior, para los frailes evangelizadores en Nuevo León, Nueva Vizcaya y Nueva Galicia, la presencia de los españoles era fundamental para la conversión de los indios en esas regiones, pues éstos sólo lo harían con el ejemplo de los cristianos viejos, aunque ese ejemplo no siempre fuera el más apropiado.[38]

Por otro lado, la enorme extensión de los territorios, las abruptas serranías y los desiertos no facilitaban la penetración cristiana y muchos poblados sólo funcionaban como visitas mal administradas. A eso se debe agregar que en muchos de esos espacios se estaba generando un complejo proceso de mestizaje a causa de la presencia de poblaciones no indígenas atraídas por la minería y por la penetración militar. El obispo Juan Ruiz de Colmenares, en sus informes de una visita a su extensa diócesis de Nueva Galicia (1648-1649), se quejaba de que varias de las misiones ya no eran tales, pues los frailes atendían sobre todo a españoles, mestizos y mulatos de los presidios y a los indios ya cristianos que trabajaban en las haciendas, e insistía en que tal labor debería estar encomendada a los clérigos diocesanos.[39]

En varios documentos informativos, gobernadores, colonos y obispos daban muestras de su desilusión respecto al proceso cristianizador de la región de Nuevo León, encargada a la provincia franciscana de Zacatecas. En 1648 el capitán y colono Alonso de León señalaba en una relación dedicada al inquisidor Juan de Mañozca: "aunque ha mucho se ha predicado el evangelio en estas tierras, no hay un indio que se pueda reducir cristiano en nombre y obras, teniendo desde entonces hasta ahora los corazones endurecidos". Él atribuía el fracaso a que no había nadie que supiera su lengua y les sirviera de intérprete y agregaba que "aunque de chicos se críen en casa de los españoles, y con algún religioso, bautizándolos y enseñándoles la lengua castellana y mexicana, olvidando la nativa, en llegando a la edad pupilar [...] se huyen y sirven de inducidores a los otros [...] a no acudir al servicio de los españoles negando la obediencia a su Majestad". Y concluía: "están hoy como al principio, tan remotos de lo que es cristiandad y religión".[40]

Un escenario similar registraba el obispo Santiago de León Garabito, quien había visitado la región entre 1681 y 1682 y describía una situación muy precaria en las misiones de los franciscanos, en las que había unos cuantos indios mal administrados. Las quejas eran de nuevo las mismas: los frailes no conocían las lenguas, ni siquiera el náhuatl; no tenían licencia para confesar y los que sí, sólo era para hacerlo con los hombres. Solamente en San Antonio de los Llanos el misionero "era un religioso de buena vida y virtudes religiosas y sabía bien [teología] moral y el idioma mexicano [náhuatl]". Pero las iglesias eran jacales pequeños, la pila bautismal una batea de palo y varias misiones habían sido abandonadas por los frailes. El auto de la visita terminaba diciendo: "no pude poner el remedio que convenía para la reducción de las al-

mas de aquellos infieles y buen gobierno de los convertidos".[41]

En 1712, el obispo de Guadalajara, Diego Camacho y Ávila, observaba la misma situación. En los autos de su visita señalaba que el guardián del convento de Monterrey no supo decir el número definido de su padrón de feligreses y que era muy común que los indios regresaran a su gentilidad, por lo que no se les podía contar. A menudo, los nativos vivían en rancherías a donde los encomenderos los llevaban para "congregarlos"; ahí no recibían ningún tipo de doctrina pues los religiosos casi no los visitaban. Sólo aquellos que habitaban en la ciudad o en los ranchos cercanos recibían la comunión, los demás no eran capaces y sólo se les administraba la penitencia y la extremaunción. No se había podido conseguir tampoco que trajeran a enterrar a la misión a sus difuntos y se les sepultaba en el campo. Francisco de la Calancha, ministro y juez eclesiástico de Cerralvo, decía que los franciscanos zacatecanos no tenían indios sujetos en sus conventos de Cerralvo y Cadereyta, pues la mayoría estaba en las rancherías, que no podían visitar por las grandes distancias, aunque cobraban la limosna del rey como si fueran misioneros sin serlo.[42]

En esas décadas a finales del siglo XVII, habían aumentado ciertamente las misiones, sobre todo en las zonas de colonización que se estaban abriendo en Coahuila, Nuevo México y Chihuahua, donde se fundaban nuevas fortalezas o presidio y se reubicaban otros. A raíz de la rebelión en Nuevo México (1680-1696) se crearon en el camino hacia la lejana colonia dos nuevos emplazamientos: la misión presidio de Alburquerque (1706) y la villa de Chihuahua (1708).

Unas décadas antes, los avances franceses en Luisiana y la necesidad de afianzar las fronteras hicieron necesaria la crea-

ción de una nueva gobernación en Coahuila en 1687 (la Nueva Extremadura) bajo el mando de Alonso de León. Coahuila era una plataforma fundamental, un lugar estratégico de paso para reforzar la incipiente penetración en Texas y restaurar el orden en el Nuevo México. Por ello, dos años después de la creación de la gobernación, en 1689, se fundaba la villa de Monclova, para consolidar el proceso sobre un presidio que había sido destruido por los nómadas varias veces en épocas anteriores. Fray Juan de Larios había llegado ahí en 1672, y donde sería la futura Monclova erigió un convento de San Francisco, el cual serviría para expandir la labor misionera en la región, aunque tuvo poco éxito. Ataques de indios indómitos y abandono por parte de los congregados provocaron que misiones, como las de Nadadores y Colorados, fueran trasladadas de lugar varias veces. Al igual que en Saltillo, Monterrey y Parras, en estos centros los franciscanos "misionaban" en náhuatl, a menudo con intérpretes tlaxcaltecas, y sobre poblaciones con asentamientos dispersos.

Por otro lado, como lo ha mostrado José Refugio de la Torre Curiel, las misiones se habían apropiado de los recursos acuíferos y de la mano de obra indígena y, con la llegada de españoles, comenzaron los pleitos entre frailes y colonos, apoyados éstos por los gobernadores, quienes acusaban a los religiosos de explotar a los indios. Por esos conflictos varias misiones fueron abandonadas o reubicadas. Sin embargo, para mediados del XVIII algunas de ellas poseían prósperas empresas agrícolas y ganaderas; la misión de los Peyotes, por ejemplo, tenía 400 cabezas de ganado mayor y 1 500 de menor y se había convertido en un importante centro de acopio y distribución de mercancías y granos.[43]

En 1746, se presentaron dos informes sobre la situación de las siete misiones que administraba la provincia franciscana

de Jalisco en Coahuila. Según el de los religiosos, éstas tenían 1 210 habitantes, pero en la relación de la visita del gobernador Rábago se registraban sólo 550. La diferencia podría explicarse porque desde la misión de Santa Rosa de Nadadores, en la que sólo vivían siete personas, el religioso encargado administraba el vecino pueblo de Nuestra Señora de las Victorias, donde habitaban 223 de los casi 500 tlaxcaltecas que había en la región. En Coahuila, se presentaba de nuevo la situación de unas misiones en las que la población nativa reducida al cristianismo constituía sólo una tercera parte de la población, siendo el resto tlaxcaltecas, otomíes, mestizos y "españoles", la mayoría de ellos criollos. Esto sucedía, por ejemplo, en la más poblada de las misiones de la provincia de Jalisco, San Francisco Vizarrón, fundada en 1737, la cual a mediados del siglo estaba habitada por 223 personas, la mayoría de ellas no indias.[44]

Entre 1764 y 1765, el obispo Pedro Tamarón y Romeral dejaba una extensa descripción del obispado de Nueva Vizcaya, en la que relataba su experiencia durante las visitas que realizó a su diócesis desde 1759. En ella se advertía una abierta animadversión por los jesuitas y los franciscanos, de quienes se quejaba:

> aunque llamadas misiones, en nada se distinguen de los curatos de los clérigos, sino es que a cada uno de estos párrocos franciscanos da el rey de su real erario trescientos pesos por año y, por el título que conservan de misioneros, no se proveen por el patronato regio, no piden título al obispo ni aún le saludan para entrar y salir y los muda la religión por si sola *pro suo libito*.[45]

Para él, las zonas mejor administradas eran aquellas donde había párrocos seculares y las descripciones donde más se detiene son en esos reales mineros y villas, centros de los que finalmente la catedral de Durango podía extraer sus diezmos.

Tanto en la visita del obispo Tamarón, como en las relaciones que hizo fray Agustín Morfi un poco después se muestra una sociedad de contrastes en la que muchos poblados habitados por indígenas convivían con un mundo urbano cada vez más mestizo y centrado en los reales mineros y en las villas. En poblaciones como Sombrerete, Parral, Chihuahua, Nombre de Dios, Cerralvo o Cadereyta los franciscanos habían creado incluso órdenes terceras para los laicos y en Parral y Chihuahua los jesuitas habían abierto colegios de gramática. En todas funcionaban también parroquias atendidas por varios clérigos seculares en las que funcionaban cofradías, se administraban los sacramentos y se celebraban con esplendor las fiestas religiosas. En varios de esos poblados había una ermita dedicada a la Virgen de Guadalupe e incluso en Nombre de Dios, Topia, Parral, El Zape y Sombrerete se estaban gestando santuarios con imágenes milagrosas. Los modelos cristianizadores de Mesoamérica y el Bajío ya habían llegado hasta esas lejanas tierras y comenzaban a difundirse entre las comunidades indígenas, varias de ellas formadas por tlaxcaltecas y otomíes llegados del centro.[46]

El cronista franciscano de la provincia de Zacatecas fray José Arlegui, quien escribía a principios del siglo XVIII, nos dejó una idílica descripción en la que se presentaban los patios de los conventos llenos de gente "entonando" la doctrina cristiana, a la que asistían todos pues eran "contados por padrón". En las celebraciones los indios cantaban en el coro y era raro el pueblo en el que "no haya una decente capilla de canto de órgano con todos los instrumentos necesarios para el acompañamiento"; todos sus conventos tenían hospitales anexos, para curar a los enfermos y desvalidos, y escuelas en donde los niños aprendían "a leer, escribir y la lengua castellana", y entre ellos "los mas diestros y ladinos" se ocupaban

de las sacristías y del aseo "de los altares, iglesias y ornamentos". También tenían fundadas los frailes cofradías y hermandades, "con abundancia de ganados con que tienen lo suficiente para ornamentar sus iglesias y celebrar las fiestas titulares".[47]

Sin duda, ésa era la situación en las zonas vecinas a los reales mineros y en los poblados más distantes de las fronteras septentrionales. Pero en contraste, unos párrafos después el mismo cronista presentaba una visión totalmente distinta sobre las misiones de Nuevo León y "de la Vizcaya", donde los indios eran "tan bozales y feroces" que para ganárselos los religiosos debían darles "comida, alguna ropa y otras cosillas de chucherías, que para ellos son de mucha monta" y sólo así "muestran obediencia"; pero si descubrían que no tenían nada más que darles, se iban "fugitivos á los montes, menospreciando cuanto el ministro les ordena". Y concluye: "Siendo infeliz axioma de esta provincia (á vista de que asisten á la iglesia solo el tiempo en que les dan alguna cosa), que si á todos los demás fieles entra la fe por el oído, á los mas de los indios bárbaras de muchas partes de esta provincia les entra por la boca".[48]

Para Arlegui, el cristianismo de los indios en esas misiones estaba muy lejos de ser el ideal. Ellos decidían "las horas en que han de acudir á la iglesia", y el fraile debía esperarlos hasta que terminaran sus juegos o levantarse a medianoche a decir misa si tenían "determinado algún baile". Cuando los frailes regresaban de esas misiones venían "demudados, pálidos y casi desnudos y como atónitos de tan horrorosa vida". Para él era "terrible que hombres nacidos y criados en ciudades populosas de españoles, hechos a comunicar con gentes políticas", tuvieran que pasar la vida "oyendo la bárbara lengua de los indios, sin tener quien les hable palabra en su na-

tivo idioma".[49] Por todas esas dificultades, Arlegui se mostraba favorable al empleo de la vía armada para someterlos.

Esas descripciones sobre lo que pasaba en la lejana custodia de San Antonio del Parral no distaban mucho de las que se hacían de un territorio que, desde principios del siglo XVII, estaba ya supuestamente pacificado: la región oriental de la antigua Gran Chichimeca. La colonización española en el Bajío, con rancherías y el atractivo del descubrimiento de minas de plata, había dejado como un islote y en una situación marginal a la llamada Sierra Gorda; pero a fines del siglo XVI se descubrieron minas de azogue, y se le comenzó a considerar como un espacio de expansión colonizadora y misionera. Esto ocasionó que la mayor parte de los grupos chichimecas que la habitaban se replegaran en lo más abrupto de la sierra y sólo unos cuantos aceptaran asentarse en los espacios hispanos.

Desde el siglo XVI, los agustinos habían fundado en sus inmediaciones orientales un convento en Jalpan, pero éste fue un emplazamiento muy precario ocupado en su mayoría por colonos mestizos y blancos. A los agustinos se agregaron muy pronto los franciscanos de la provincia de Zacatecas, que intentaron, sin mucho éxito como vimos, hacer su penetración desde la sureña Cadereyta apoyados por el capitán Jerónimo de Labra. A fines del siglo XVII, los dominicos solicitaron fundar misiones en la zona; de hecho fray Felipe Galindo consiguió crear siete entre los indios jonaces entre 1687 y 1695, las cuales se administraban desde el convento de Querétaro recién creado para esa finalidad.[50] Para afianzar sus misiones, los frailes estimularon la llegada de otomíes, que junto con algunos dirigentes nativos asimilados, se constituyeron en intermediarios en el proceso de asentamiento y evangelización. Sin embargo, como en otras regiones, los mi-

sioneros tuvieron fuertes conflictos con los colonos, sobre todo con el capitán mestizo Francisco de Cárdenas, cuyos intereses en el área se veían afectados por la presencia de los religiosos, por lo que a menudo les estorbaba en su labor.

A esta situación se añadían los continuos ataques de los jonaces y otros grupos serranos contra los ranchos, las misiones y los caminos. A principios del siglo XVIII, la situación ya era insoportable, pues incluso sus ataques habían llegado hasta zonas más bajas como San Juan del Río y se hablaba de un levantamiento general de los indios jonaces. Se repetía aquí lo que en otras zonas y, después de una violenta represión militar, se dieron una serie de intentos por reducir "pacíficamente" en misiones a los rebeldes, ofreciéndoles ropa y comida si se bautizaban. Pero tales conversiones no podían ser duraderas, ni tampoco eran muy eficientes los controles como nos lo muestra el comentario que hiciera el comisario franciscano fray Pedro Navarrete: "bautizan a sus hijos seis y ocho veces por este interés yendo a diferentes iglesias".[51]

El proceso tuvo un momento de tensión en 1703, cuando un ejército encabezado por el capitán Francisco de Zaraza persiguió a los rebeldes, los esclavizó y los mandó a obrajes a Querétaro. Al poco tiempo, como un caso excepcional, era nombrado capitán general para la región el dominico fray Luis de Guzmán quien, con el apoyo de indios armados, sometió a los rebeldes y con regalos de ropa y comida asentó a varios en las misiones que tenía su orden. Pero a su muerte el gobierno dejó de dar ayuda a las misiones y los jonaces volvieron a atacar los poblados y caminos. En 1715 el alcalde mayor de Cadereyta, Pedro Salinas, denunciaba horrorizado que los indios apóstatas dejaban las rutas sembradas de cadáveres: "sacados los ojos, lengua y corazón, y cortadas las partes".[52] Ante tal situación, las autoridades virreinales decidie-

ron intensificar sus campañas por medio de las dos vías tradicionales: la violencia armada y las misiones pacificadoras. La novedad era que en la segunda se vieron apoyados por nuevos actores.

IV.2. La llegada de los colegios de Propaganda Fide y sus misiones

A finales del siglo xvii, las misiones franciscanas no parecían tener mucho futuro, sobre todo en contraste con los fantásticos logros que los jesuitas de Sonora y Sinaloa decían haber obtenido en las suyas. En ese contexto, los frailes menores fundaron entre 1682 y 1733 varios colegios de Propaganda Fide con lo que se pretendía dar a los futuros misioneros los medios y los conocimientos necesarios para reforzar las misiones franciscanas y llevarlas al éxito obtenido por las empresas de los jesuitas. Dichos colegios tenían total autonomía entre sí y respecto a las provincias franciscanas, aunque estaban sujetos al comisario general de la orden. La idea original de su fundación fue que se ocuparían de las regiones que se iban abriendo a la colonización española y no interferirían con las misiones ya establecidas, a pesar de lo cual tuvieron al principio una relación conflictiva, incluso con aquellas que administraban las provincias franciscanas y sus custodias.

Su presencia se inició alrededor de 1680, cuando fray Antonio de Linaz, un franciscano peninsular adscrito a la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, recibió durante un viaje a España el encargo del ministro general de Indias de su orden para fundar un colegio de misioneros en Nueva España, semejante a los dos que se acababan de crear en la península ibérica. En 1682, el padre Linaz consiguió

reunir a 23 religiosos españoles y con ellos fundó al año siguiente el primer colegio de Propaganda Fide con sede en el convento de la Santa Cruz de Querétaro, cuya finalidad era someter a los violentos jonaces que asolaban las inmediaciones de la Sierra Gorda. De él se desprenderían otros tres colegios por todo el territorio novohispano: Cristo Crucificado de Guatemala (1700), Guadalupe de Zacatecas (1704) y San Fernando de México (1733). Ese mismo año los franciscanos descalzos fundaban el colegio de San Francisco de Pachuca, el cual mantuvo su dependencia de la provincia descalza hasta 1771. El personal de los colegios se integró con frailes españoles y criollos de las provincias novohispanas que voluntariamente se afiliaron, pero también recibió refuerzos provenientes de las provincias peninsulares. Además, los colegios recibían novicios, tenían hospederías y en algunos de ellos se daban clases de alguna lengua indígena, así como de artes, filosofía y teología, lo cual los convertía en casas de retiro y formación. Todos los que ingresaban, ya estuvieran formados o no, debían pasar un año de prueba y se obligaban a permanecer al servicio de las misiones por lo menos 10 años.[53]

Cada colegio se gobernaba por medio de un padre guardián, de un cuerpo elegido llamado "discretorio" y de un grupo de visitadores. Todos ellos se encargaban de organizar las misiones a partir de los capítulos guardianales. De ellos dependían los hospicios o residencias de misioneros en las "tierras de infieles", a los cuales se subordinaban varias doctrinas. Con el fin de conseguir miembros, todos los colegios estaban representados por un comisario de misiones que se ocupaba de alistar religiosos tanto en España como en América. El grupo seleccionado era dirigido por un presidente,

quien supervisaba el traslado de los frailes hasta su colegio de destino y les conseguía los medios de subsistencia.[54]

Ricos mineros, hacendados y mercaderes fueron los benefactores de los colegios de Propaganda Fide y varios obispos también les dispensaron su ayuda, sobre todo porque también predicaban "misiones populares" entre la población cristiana. Sin embargo, la más interesada en el fomento de estos institutos apostólicos era la propia Corona española, puesto que las misiones servían para consolidar pueblos y reforzar las fronteras, amenazadas por los continuos acosos de los nómadas y por las intromisiones de las potencias rivales, en particular de Francia e Inglaterra. Aunque la Corona prohibió a los colegios recibir rentas, capellanías u obvenciones a título de curas, y éstos tampoco podían tener cofradías ni hermandades en sus iglesias, otorgó en cambio un salario de 300 pesos anuales a cada misionero apostólico, más de lo que daba a los otros institutos.[55]

Uno de los más entusiastas frailes evangelizadores de esta época fue fray Antonio Margil de Jesús, fundador de los colegios de Guatemala y de Zacatecas, quien se convirtió en el modelo del misionero franciscano, aunque sus logros fueron llevados a una exaltación muy lejana a la realidad. A él se le consideró el promotor de la penetración cristiana en las inaccesibles selvas del sureste que continuaban aún sin colonizar, anque hubo algunos intentos fallidos por parte de los dominicos en la región de la Verapaz a mediados del siglo XVI. Fray Antonio fue también considerado como el propulsor de las misiones en Texas, creadas con el apoyo del virrey para detener el avance de los franceses de Luisiana.

Fray Antonio Margil de Jesús, y después de él fray Junípero Serra, recordaban a los heroicos padres de los relatos de los primeros años de la conquista espiritual del siglo XVI. Con

sus acciones, los colegios de Propaganda Fide, los franciscanos parecían estar viviendo en el siglo XVIII una segunda "Edad Dorada" de la evangelización. Los cronistas de esos colegios, sobre todo fray Isidro Félix de Espinosa, fueron los forjadores de un discurso retórico optimista que fue utilizado como propaganda para conseguir fondos y ayudas. Así, a pesar de los escasos resultados reales que se estaban obteniendo, los colegios generaron una abundante producción historiográfica e iconográfica que hacía aparecer a las misiones y a los misioneros como los forjadores de una próspera y gloriosa nueva cristiandad. Esa propaganda les consiguió también apoyos económicos y políticos entre los ricos empresarios y las autoridades virreinales.

Las primeras zonas a las que se envió a enviados los padres apostólicos del recién fundado colegio de Querétaro fueron la Sierra Gorda, Nuevo León y Coahuila. En la primera no pudieron hacer nada pues, como vimos, había demasiados intereses en la región, la cual sería encargada a mediados del siglo XVIII a los colegios de México y de Pachuca. En la segunda, Nuevo León, sólo les fue posible erigir en 1698, en la región más norteña del reino, donde la provincia de Zacatecas no había llegado, la misión de Dolores Lampazos junto a un presidio. En Coahuila, una década después de que fuera convertida en gobernación independiente, su labor fue un poco más extensa, pues la provincia de Jalisco sólo tenía ahí en 1698 la misión de Nombre de Jesús de los Peyotes. Al colegio se le encargó así la fundación de tres misiones cercanas al presidio de San Juan Bautista (1701), a orillas del río Bravo. Dos de ellas, San Juan del Río Grande y San Bernardo, eran prósperas villas a mediados del siglo XVIII, con casi 900 personas viviendo en ellas. La tercera misión, San Francisco de Solano, fue trasladada íntegramente al otro lado del río en

1718 y se le cambiaría el nombre por San Antonio de Valero. Ésta sería la primera misión-presidio del territorio de Texas, cuya colonización se iniciaba y que se convertiría en un terreno abierto a los colegios de Propaganda Fide de Santa Cruz de Querétaro y de Guadalupe de Zacatecas.[56]

Aunque los intentos de penetración misionera y militar en Texas se remontaban a la última década del siglo XVII, como una necesidad de frenar los avances de los franceses, estos primeros acercamientos fueron un total fracaso. No fue sino hasta la segunda década del siglo XVIII que el marqués de San Miguel de Aguayo se propuso el establecimiento de familias canarias y tlaxcaltecas entre el río San Antonio y el río de los Sabinos y colaboró con recursos y hombres para que se concretara el proyecto. Gracias a sus esfuerzos, dos docenas de franciscanos de los dos colegios fundaron en la región 10 misiones apoyadas por cuatro presidios donde se asentaron grupos de cazadores recolectores que veían en estos emplazamientos la posibilidad de sobrevivir frente a los agresivos ataques apaches y comanches. La misión les daba regalos y les permitía un comercio que no podrían haber realizado de otra forma. Sin embargo, los grupos que se adscribieron a las misiones fueron muy reducidos y la mayoría siguió su propia forma de vida. Fray Agustín Morfi, quien visitó la región en 1777, señalaba: "los progresos de estos indios en el cristianismo son casi imperceptibles [...] Confiesan, comulgan, ayunan y oyen misa y asisten al rezo y explicación cotidiana de la doctrina, que por intérprete se les hace [...] Pero todo esto hacen como mandados y en un grado de piedad tan ínfima que apenas se conoce algún cristiano".[57]

Además de tan escasos resultados, las misiones y presidios se veían continuamente atacados por los apaches que robaban sus ganados y devastaban sus graneros. Dichos ataques

se debieron sobre todo a las incursiones de españoles para hacer esclavos entre los apaches que estaban bajando hacia Texas presionados por los comanches.[58] Para solucionar este problema se llevó a cabo el establecimiento en 1722 de una gobernación militar en la zona, lo que fue ocasión para enfrentamientos entre los misioneros y los gobernadores, quienes consideraban que el único medio de sometimiento de la región era el exterminio de los apaches.

A mediados de la centuria, algunos religiosos del colegio de San Fernando de México consiguieron del empresario Pedro Romero de Terreros ayuda económica para la fundación y la manutención de nuevas misiones en la zona central de Texas. El primo del benefactor, fray Giraldo de Terreros, y un compañero fundaron en 1757 la misión de San Sabá con un presidio alejado de ella, pues la idea era llevar a cabo una evangelización pacífica entre los apaches. Pero al año siguiente un grupo de indios mató a los dos religiosos y a los pocos apaches que se habían asentado en la misión. A partir de entonces, los franciscanos consideraron que los apaches eran irreductibles y que los comanches presentaban mejores aptitudes para recibir el cristianismo, con la ventaja que éstos podrían ser aliados de los españoles en la conflictiva frontera con la Luisiana francesa. Este fracaso llevó a replantearse el tema de la misión pacífica y la necesidad de usar la fuerza para la conversión, pues los muchos vicios y perversión de los indios hacían necesario el uso de métodos coercitivos.[59]

La presencia del colegio de San Fernando en esas regiones no era gratuita; unos años atrás este establecimiento y el colegio de Pachuca habían iniciado sus misiones en un emplazamiento que sería considerado paradigmático del nuevo modelo que se quería implantar: la Sierra Gorda. Como vi-

mos arriba, los irreducibles jonaces habían dado muchos problemas para establecer misiones en la zona, e incluso en 1733, los primeros intentos de los misioneros de los recién fundados colegios de México y Pachuca para asentarse (en Vizarrón los primeros y en Tolimán los segundos) fueron un total fracaso. Sin embargo, el colegio de San Fernando recibió el apoyo de un personaje que comenzaba a descollar como el gran pacificador de la zona, el santanderino José de Escandón, quien como capitán encargado para su pacificación había iniciado exitosas campañas contra los jonaces y asentaba un presidio en Vizarrón.

Ante el fracaso para reducir por medios pacíficos a los indómitos jonaces, Escandón y los fernandinos decidieron dirigir sus esfuerzos hacia los pames, ya asentados desde hacía mucho en la misión agustina de Jalpan, que se mostraban más idóneos para recibir la fe. Así, en 1743, con el apoyo de los mercaderes santanderinos y un ejército de 50 hombres y varios religiosos, Escandón entró a esa zona nororiental de la Sierra Gorda. Poco después llegaban 10 religiosos del colegio de San Fernando y fundaban desde Jalpan otras cuatro misiones que se abrirían en la región, con la subsecuente expulsión de los agustinos, cuyo último prior, fray Lucas Cabeza de Vaca, había echado a andar un importante proceso renovador para visitar las rancherías cercanas a Jalpan un año atrás y presentó sus quejas por esa intromisión que le parecía muy injusta.[60]

Su oposición no fue escuchada, pues abrir esa región a una colonización y a la evangelización intensiva era a todas luces beneficioso, como lo ha mostrado magistralmente María Teresa Álvarez Icaza en un estudio reciente.[61] Para Escandón, que era aliado del marqués de Altamira y tenía fuertes intereses en los obrajes de Querétaro, el mayor productor de tex-

tiles de lana del virreinato, los pastizales de la sierra le daban la posibilidad de alimentar a miles de ovejas, además del abundante maíz que se esperaba obtener. Para los fernandinos constituía su primera experiencia misional la cual, de tener éxito, les abriría las puertas de la impenetrable Tamaulipas; este interés lo compartían con Escandón y con la Corona, la cual veía también en la Sierra Gorda la posibilidad de abrir una nueva ruta hacia las minas de Nuevo León, un camino directo entre Cadereyta y Cerralvo, una salida hacia la Huasteca desde Querétaro y un establecimiento que permitiría terminar de una vez por todas con un foco de rebeliones y restablecer la tan necesaria paz en los caminos.

En el proyecto de formación de las misiones se incorporó a españoles, mestizos y mulatos que habitaban en la zona, se trajeron indios otomíes y mexicanos, asimismo, se dieron tierras a los soldados que habitarían el presidio de Jalpan y que asegurarían la conservación pacífica de las misiones. Se introdujeron yuntas de bueyes, rebaños de ovejas y cabras y maíz para sembrar, pero eran insuficientes y los indios siguieron yendo a recolectar y a cazar a los montes, por lo que su ausencia de la misión era constante. Pero, cuando las misiones ya eran prósperas y los pames seguían sin concentrarse en los poblados, los religiosos enviaron a los soldados a quemar las casas de los cerros para obligarlos a bajar a la misión.

En 10 años, las misiones se convirtieron en importantes centros productivos que poseían yuntas de bueyes, ganado y tierras de labranza, incluso en Conca se estableció un trapiche y se sembró caña de azúcar, con la oposición del hacendado. Con sus productos podían abastecer a los indios asentados en ellas, aunque no habían logrado que de manera individual tuvieran sementeras o animales propios, y año con

año recibían nuevos conversos. Con el excedente que vendían en los mercados regionales pudieron echar a andar la construcción de cinco soberbios templos con sus conventos anexos concluidos en la década de 1760 a 1770. Sin embargo, el problema eran los colonos que comenzaron a entrar en conflicto con los misioneros. Con todo, se pudo lograr un equilibrio, aunque no sin tensiones, entre los intereses de los misioneros y los de los seglares, algo que nunca se pudo lograr en las futuras misiones del Nuevo Santander ni en las de la Alta California.[62]

Para los frailes, esa estabilidad material debía ir acompañada de un perfeccionamiento espiritual. El catecismo se daba todos los días por medio de intérpretes nahuas que hablaban pame y, aunque algunos religiosos también comenzaron a aprender esa lengua, el castellano fue utilizado a menudo también como instrumento de catequización, sobre todo en la administración de los sacramentos del bautismo y el matrimonio que comenzaron a aplicarse regularmente. Un problema fue la escasez de ministros, por lo que tuvieron que llegar refuerzos de Querétaro y Zacatecas y, en 1749, un importante contingente de 13 religiosos encabezados por fray Junípero Serra. Este fraile aprendió pame y con ayuda de sus colaboradores nahuas tradujo doctrinas y oraciones, con lo cual se pudo comenzar a administrar la confesión; incluso se hizo un manual en pame para ayudar a los religiosos, aunque no se publicó.

Con la llegada de fray Junípero, la Sierra Gorda se insertó en el aparato festivo y litúrgico del barroco. Él introdujo la música y el teatro, las procesiones de Semana Santa y del *Corpus Christi*, la práctica del viacrucis y las flagelaciones públicas, a las que fueron tan afectos los franciscanos, los cultos marianos y los santos de la orden, además de un

exhaustivo uso de la imagen en las fachadas de los templos misionales. Todo ello nos habla de un proyecto evangelizador que sin duda podía compararse con la edad dorada del siglo XVI, salvo por una excepción, la total ausencia de cofradías indígenas. En todo el territorio de la Sierra Gorda sólo funcionaba una hermandad del Santo Entierro en Jalpan, muy posiblemente para los pobladores no pames, que había sido erigida en 1698, es decir en la época agustina.[63]

Al igual que en Mesoamérica, este proceso de conversión no podía llevarse a cabo sólo por esos medios benévolos; la resistencia a la asimilación incondicional era constante, por lo cual se hizo necesario implementar castigos para quienes faltaban sin justificación a las celebraciones dominicales y prohibiciones como no permitir la salida de la misión a quien no tuviera la cédula de haber oído misa. Esos controles eran ejercidos mediante el nombramiento de oficiales de república y gobernadores indígenas cercanos a los religiosos. Cuando fray Junípero Serra salió de la Sierra Gorda en 1758 se mostraba muy optimista. Un ídolo le había sido entregado voluntariamente y él había destruido un santuario indígena, lo que muestra la supervivencia de prácticas idolátricas. En Tancoyol, la zona donde había menos recursos, el cura decía que sus fieles todavía tenían al sol como dios. El uso de plantas alucinógenas y de prácticas mágicas no había sido erradicado del todo.[64]

De hecho, desde la década de 1730 hasta la de 1740, un indio pame llamado Francisco Andrés, que se hacía llamar el "Cristo Viejo", realizaba en Xichú ceremonias de contenido cristiano (misas, procesiones, elección de 12 apóstoles, la Virgen de Guadalupe), pero amalgamadas con elementos paganos y con un odio hacia los españoles, que serían destruidos por un diluvio. A raíz de las rebeliones del Bajío de 1767

este "mesías" fue apresado junto con varios de sus seguidores.[65]

A causa de los rígidos controles de los fernandinos y de sus campañas persecutorias, muchos indios optaron por abandonar las misiones y trabajar en las haciendas de los colonos; otros huyeron a las misiones agustinas, en las que los controles eran menos rígidos, sobre todo a Xilitla, donde fray Lucas Cabeza de Vaca había sido nombrado prior y había hospedado a 500 personas huidas de las misiones fernandinas; otros, por último, se fueron a la custodias del Río Verde y de Tampico o a las misiones que tenía el colegio de Pachuca, al otro lado del río Moctezuma.

En su época de auge, en 1760, las misiones de la Sierra Gorda habían logrado reunir poco más de 4 000 pames, pero el contacto comercial y la intensa comunicación con el exterior trajeron consigo el otro gran problema de la colonización, las epidemias. La mortandad y las huidas redujeron en 10 años la población a la mitad, proceso que se aceleró cuando las misiones fueron secularizadas en 1770. Con la desaparición de los misioneros, que constituían un dique para los abusos de los colonos, los indios perdieron sus tierras y muchos huyeron hacia otras regiones. Además, los dos curas párrocos que se pusieron en Jalpan y Landa fueron insuficientes para atender las cinco misiones y se situaron del lado de los explotadores, con lo que el experimento exitoso no logró los resultados esperados. Los pocos pames que se mantuvieron en la zona terminaron por asimilarse a la abundante población hispano mestiza, que ya era mayoritaria.[66]

A mediados del siglo XVIII, la exitosa empresa de la Sierra Gorda había dado tanto prestigio a José de Escandón que la Corona le encargó la conquista del Nuevo Santander iniciada alrededor de 1746 entre los irreductibles indios de Tamauli-

pas, empresa que se realizó con el apoyo de su socio el marqués de Altamira. Para su evangelización Escandón llamó de nuevo a los fernandinos, pero desde tiempo atrás éstos ya no querían tratos con el capitán y pretextaron no tener personal suficiente, por lo que el proyecto fue adjudicado a los del colegio de Zacatecas. Pero de hecho, la experiencia de la Sierra Gorda no sólo había distanciado a los fernandinos de Escandón, también había mostrado la necesidad de dar mayor participación a la población civil en el proceso y de limitar el poder de los religiosos. Éstos no sólo impedían con sus controles e injerencias el libre manejo de la mano de obra indígena, eran una carga económica para la Corona que gastaba enormes cantidades de recursos en su sostenimiento.

Por ello, en el nuevo proyecto de Tamaulipas, la reducción de los indígenas y el sostenimiento de los religiosos estarían bajo el cuidado y protección de las fundaciones de los colonos españoles. En adelante, toda iniciativa económica o social de los misioneros quedaría entorpecida por las autoridades y los pobladores, por lo que los religiosos se verían reducidos al papel de simples párrocos de los vecinos blancos y mestizos, con unas cuantas misiones con miras a reducir a los indios a la "policía cristiana". Por estas políticas, aunadas al exiguo número de misioneros asignados al programa y a la oposición de los indios a asentarse en poblados donde eran explotados, el proyecto misionero en el Nuevo Santander tampoco tuvo el éxito esperado.[67]

Mientras toda la atención se volcaba en el norte, la frontera sur de Nueva España, zona mayoritariamente indígena, era en cambio descuidada. El reino de Guatemala (que incluía Chiapas) constituía un territorio bastante independiente del virreinato, pues estaba gobernado por un capitán general con muchos poderes. Yucatán, por su parte, también tenía

un gobernador autónomo y sus vínculos con el virreinato eran muy escasos, a pesar de que para la administración de justicia dependía de la Audiencia de México. Entre ambas regiones se encontraba la zona del Petén, en cuyas selvas habitaban aún indígenas no sometidos al dominio español. A fines del siglo XVII, los españoles tomaron por las armas Tayasal, la última capital de los itzáes, pero no lograron penetrar más allá y en la región tan sólo se fundó una exigua misión franciscana. En el otro extremo de la región, el colegio de Guatemala erigido por fray Antonio Margil de Jesús en 1700 intentaba una penetración evangelizadora frustrada entre los lacandones y se lanzaba hacia Nicaragua y Costa Rica para abrir nuevos centros misioneros. Los franciscanos de Nueva España ingresaban en la segunda mitad del siglo XVIII con una expansión aún inconclusa.

Como hemos visto, las misiones franciscanas no eran enclaves homogéneos. Algunas vivían una situación muy precaria e inestable a causa del carácter indómito de su entorno, pero otras se asentaban en poblados donde los indígenas convivían con poblaciones mestizas y blancas y en los cuales la prosperidad era notoria. ¿Por qué se siguen definiendo como misiones estos lugares? Sin duda había un interés de los religiosos por remarcar el carácter misionero de esos enclaves, pues con ello recibían apoyos y limosnas de la Corona y podían tener márgenes de negociación con los colonos. Mostrarle a la Corona que la labor de conversión seguía vigente, daba además a los frailes una excelente justificación sobre la pertinencia de su presencia en Nueva España, tema que a mediados del siglo XVIII estaba a discusión. Hubo ocasiones en las que la Corona consideró mantener a las órdenes religiosas en esos enclaves, pero hubo también casos en los que se

optó por la secularización de algunas "misiones" que ya no podían ser consideradas como tales.

IV.3. Las misiones jesuitas hasta las rebeliones tarahumaras

En 1588, el virrey Luis de Velasco el joven había solicitado que miembros de la Compañía de Jesús comenzaran a misionar en las tierras que se intentaba pacificar en la gran Chichimeca y ese año se fundó una misión dirigida por ellos en San Luis de Paz. Sin embargo, la presión de los franciscanos, que empezaban a crear sus pueblos con tlaxcaltecas, impidió que los jesuitas se extendieran en esas regiones. Poco después fundaban desde su colegio de Zacatecas una misión en Parras (en la actual Coahuila), pero se quedó aislada y terminaron por traspasarla al clero secular a mediados del siglo xvii, pues para entonces los jesuitas ya habían consolidado su principal zona misional en la Sierra Madre Occidental. En efecto, desde 1589, Rodrigo del Río de la Loza, gobernador de Nueva Vizcaya, terrateniente y propietario de minas, invitó a los ignacianos a misionar en Sinaloa con el fin de colonizar ese territorio, de reforzar los emplazamientos mineros y ampliar su zona de influencia. Ésta fue la región en la que los jesuitas cosecharon sus mayores éxitos.

Teniendo como base de operaciones la pequeña villa de San Felipe y Santiago (hoy ciudad de Sinaloa), los ignacianos iniciaron la penetración "pacífica" entre aquellos indígenas que ya estaban sujetos a los colonos que habitaban en la región. En 1591 el padre Gonzalo de Tapia fundaba las primeras misiones de su orden entre los ocoronis, zuaques y tehuecos, quienes a causa de las epidemias esperaban ser curados por la "magia" de los religiosos. Los sacerdotes, acom-

pañados de intérpretes y soldados, hacían visitas a las aldeas donde vivían los indios y les llevaban regalos, pero los asentamientos eran inestables y la cristianización apenas consistía en bautizarlos y en darles una instrucción rudimentaria sobre el catecismo.

El escaso éxito de estos primeros intentos misioneros se debió en parte a la escasez de jesuitas, pero también a la resistencia pasiva de los indios que, después de bautizados, seguían con sus prácticas antiguas. Cuando los ignacianos empezaron a reprimir las antiguas costumbres, como la poligamia, creció la oposición hacia los religiosos, acentuada por la represión, que castigó con azotes y cortes de cabello a los pendencieros. Esto condujo a un agravamiento de la situación entre los ocoroni y el 11 de julio de 1594 un grupo de rebeldes mató al padre Tapia junto con su perro y tomó "vino" en su cráneo. Los otros misioneros regresaron a la villa de Sinaloa y dejaron la zona a los soldados y a los indios aliados que exterminaron a los sublevados.[68]

El asesinato del padre Tapia mostró la necesidad de crear un nuevo sistema de penetración basado en misiones estables fundadas con indios cristianos y con un apoyo militar más sólido. A mediados de febrero de 1598, se organizó en la villa de Sinaloa una compañía financiada por la Corona con 20 hombres y un capitán, en la que los mismos jesuitas participaron en el reclutamiento de los soldados. Esta tropa formó la base de un presidio que fue fundado formalmente en 1601 a solicitud del padre Francisco Gutiérrez, quien informó al virrey sobre la necesidad de un fuerte en el que los cristianos pudieran protegerse en caso de peligro.[69] Esta presencia militar fue siempre apoyada por la orden, la cual por medio de sus voceros (los cronistas José de Acosta y Andrés Pérez de Ribas) argumentó que la presencia de soldados era indispen-

sable para atraer a los bárbaros a escuchar la palabra de Dios, así como para proteger a los ya convertidos de sus vecinos no creyentes.

Esta posición explica la estrecha colaboración que hubo entre el segundo capitán del nuevo presidio, Diego Martínez de Hurdaide, y los jesuitas, y la aceptación por parte de éstos de los métodos violentos como parte del proceso cristianizador. El asesinato masivo de líderes zuaques entre 1594 y 1602, llevado a cabo por el capitán, facilitó la penetración misionera que siguió siempre el mismo modelo de proceder. Los jesuitas llegaban a completar el trabajo de sometimiento que previamente habían iniciado los colonos y los soldados. Además, aprovechando las enemistades que había entre las diversas tribus, los capitanes y los religiosos se ofrecían como intermediarios, y apoyaban a aquellos que se mostraban menos reacios al dominio español. De los nuevos grupos sometidos, los españoles esperaban obediencia, servicios y lealtad a cambio de protección. De esta forma, la influencia de los misioneros se ampliaba y volvían a repetir el mismo mecanismo en la siguiente zona de frontera, donde el trinomio militares-colonos-jesuitas se había convertido en una eficiente máquina de apropiación territorial.[70]

Una vez consolidada la región cercana a la villa de Sinaloa, los ignacianos fueron llamados por el gobernador Francisco de Urdiñola a la sierra norte de Durango, donde acaxees, xiximes y tepehuanos acudían a trabajar a las minas de Topia, Indé, San Andrés, San Hipólito, Conet, Tejamén, Guanacevi y Santiago Papasquiaro. De nuevo los religiosos se basaban en una colonización española previa en la región y llegaban a la sierra para prestar ayuda cristiana a los colonos y a sus trabajadores y empezar la evangelización de los indios gentiles

en los alrededores de la mina, con lo que se aseguraba su mano de obra.

La conversión de la zona hizo algunos progresos entre 1596 y 1600 cuando el padre Hernando de Santarén, con la ayuda de un minero de la región que había recibido del virrey el título de "capitán pacificador", empezó a trasladar a los indígenas de las montañas a los valles en las cercanías de las minas, proceso en el que no sólo se utilizaron medios amistosos. Sus métodos provocaron en 1601 la primera rebelión acaxee, que fue ahogada rápidamente en una acción punitiva brutal. El gobernador Urdiñola sometió a los indígenas e hizo colgar a 48 rebeldes. Para la seguridad de la región fueron instalados tres pequeños presidios, aunque dos de ellos serían pronto disueltos por falta de personal y sólo permaneció el de San Hipólito.

Una situación similar se dio entre los tepehuanos, que entre 1616 y 1618 provocaron el mayor levantamiento contra los jesuitas y sus colaboradores en la historia de sus misiones en casi 200 años. Ocho padres, entre ellos Hernando de Santarén, cientos de españoles, esclavos negros e indios cristianizados fueron asesinados y muchos asentamientos mineros y estancias ganaderas destruidas. Después de una brutal campaña punitiva orquestada desde Durango, fue fundado el presidio de Santa Catarina para la protección de la zona y el régimen de misión fue nuevamente establecido con la fuerza armada.[71] Es muy sintomático que después de esta rebelión surgiera en la misión de El Zape, un santuario dedicado a una imagen de la Virgen que había sido "herida" con un hachazo por los tepehuanos rebeldes. Recuperada milagrosamente después de ser arrojada a la lagunilla de aguas termales vecina al poblado, la escultura se convirtió en el centro del único santuario jesuita de su área misional.[72]

También en esos primeros años del siglo XVII se inició la evangelización entre mayos, yaquis y ópatas, que con frecuencia han sido vistos por los investigadores projesuitas como los ejemplos modelo de la conquista espiritual pacífica y de la sumisión de los indígenas bajo el "suave yugo de la religión". Sin embargo, el caso de los mayos debe ser estudiado también como resultado del tratamiento brutal que experimentaron por parte del gobernador de Nueva Vizcaya, Hernando de Bazán, durante los años previos. Finalmente, una hambruna terrible condujo a la capitulación de los mayos, quienes aceptaron la llegada de misioneros porque ellos traían también el ganado necesario para paliar el hambre.[73]

Menos fácil fue la misión de los yaquis. Ya desde el tiempo de Francisco de Ibarra, alrededor de 1570, los yaquis habían establecido alianzas ocasionales con los españoles recién llegados en contra de sus enemigos los mayos. A pesar de ellas, los yaquis fueron tenidos como una amenaza, especialmente porque su territorio se convirtió en refugio para los indios insatisfechos de la misión de Sinaloa. Hasta hace poco, algunos historiadores hablaban del sometimiento pacífico de los yaquis en 1617, basados sobre todo en las descripciones de la exaltada crónica del padre Andrés Pérez de Ribas; pero, como lo ha mostrado Bernd Hausberger, no se ha tenido en cuenta que a principios de la centuria el capitán Hurdaide había entrado varias veces a la zona, realizando violentos ataques contra los poblados yaqui para obligarlos a someterse. Estos asaltos y las epidemias que diezmaron a su población entre 1612 y 1617 fueron los que propiciaron que los yaquis aceptaran finalmente recibir a los padres Tomás Basilio y al mismo Andrés Pérez de Ribas para que fundaran misiones en algunos de sus poblados.[74]

Según el cronista, las recepciones que los yaquis hacían a la llegada de los misioneros fueron apoteósicas; los niños salían con cruces, los adultos se colocaban en líneas a lo largo del camino sobre el que se habían erigido arcos y besaban las manos de los sacerdotes. Los misioneros respondían a la ceremonia de bienvenida en forma de procesiones festivas, en las que entraban a los pueblos con su séquito de soldados, indígenas cristianos (sus guías e intérpretes) y sirvientes.[75] Aunque las semejanzas en las descripciones de varios pasajes de la crónica despiertan sospechas respecto a que posiblemente se trate de un tópico literario, es también muy probable que estas entradas fueran preparadas con anticipación por ayudantes de los ignacianos como un espectáculo teatral para atraer la atención de los futuros conversos.[76]

Así, esas invitaciones a los misioneros de las que habla el cronista oficial no sólo fueron consecuencia del comportamiento amistoso de los jesuitas, sino también muchas veces nacían de la necesidad de evitar las redadas militares y de obtener beneficios materiales como el ganado. Los misioneros, en la empresa conjunta con las tropas de frontera españolas, tuvieron la tarea de mostrar a los indígenas la parte "cómoda" del sistema colonial, lo que debía formar un "tentador" contraste con el panorama sangriento del conflicto bélico.[77]

De forma más lenta, pero con excelentes resultados, se desarrolló la misión entre ópatas y eudeves. El entonces capitán de Sinaloa, Pedro de Perea, emprendió una campaña de cuatro meses, pero sólo después de tres años se pudo establecer el dominio español sobre ellos. En 1638 los ópatas del valle del río Sonora, bajo la presión de fuertes inundaciones que destruyeron sus campos de cultivo, pidieron el bautismo, por lo que el padre Bartolomé Castaño se mudó con ellos,

aunque con muy poco acompañamiento militar. Perea trabajó al principio en conjunto con los jesuitas, pero pronto tuvieron diferencias de opinión a causa de algunos abusos de los soldados y en lo sucesivo el capitán intentó, sin éxito, traer franciscanos a la región.[78]

A partir de esta confrontación, y hasta el final de la presencia jesuita en el noroeste, hubo dos opiniones encontradas en relación con la evangelización de la Pimería: unos pensaban que era necesaria la presencia de los militares, la cual algunos ignacianos veían con malos ojos por los perjuicios que traían a los indios; otros, que sólo debía mantenerse la ocupación con misioneros, posición que también tuvo opositores entre los mismos jesuitas. Al parecer fue esta última la que triunfó por el momento, como lo muestra el hecho de que, fuera de la guarnición colocada transitoriamente en el Fuerte de Montesclaros, la expansión misional de Sonora fue cubierta sólo mediante el presidio de Sinaloa hasta fines del siglo XVII. En ello también influyó que los ópatas se convirtieran en los más fieles colaboradores de los padres de san Ignacio, fueran sus mayordomos en la administración de los recursos económicos de sus misiones y los ayudaran en la expansión hacia la Pimería.[79]

Para mediados del siglo XVII el éxito colonizador entre mayos, yaquis y ópatas parecía mostrar que el régimen jesuita se había consolidado. La ausencia de rebeliones de estos grupos en la época y la ayuda y apoyo incondicional de algunos de ellos, como los ópatas, en las labores de los religiosos hacía pensar en una situación ideal. Otra era la realidad de los guazápares en Ostimuri y de los chínipas y tarahumaras en la sierra de Chihuahua. Los primeros, aunque reticentes a la penetración española, aceptaron la presencia del padre Julio Pasquale, quien fundó entre ellos algunas misiones, pero una

rebelión en 1632 mostró lo precario de esa primera penetración que tardó aún 40 años en reintentarse.

También en el periodo que tratamos, los jesuitas emprendieron la penetración del otro lado de la sierra, en la región de Chínipas, en el territorio fronterizo con Sinaloa habitado por una compleja mezcla de pueblos. Aquí, antes de la llegada de los misioneros, los españoles ya habían buscado plata e intercambiado alimentos con los habitantes de la región cuando en la zona costera había escasez. En 1601 el capitán Hurdaide entró con sus soldados, en compañía del padre Pedro Méndez y de algunos de los españoles, atraídos por los rumores de yacimientos de plata. Los colonos trabajaron sólo algunos días porque las pequeñas ganancias no compensaban los esfuerzos ni el miedo a los nativos. Para dar una lección a los indios poco amables, Hurdaide quemó algunos pueblos a lo largo de su camino. Pocos años después erigió el Fuerte de Montesclaros, que debió infundir a los chínipas suficiente temor como para poder comenzar la misión.

Sobre las huellas de los buscadores de metales preciosos, los padres Pedro Juan Castini en 1621 y Julio Pasquale en 1626, visitaron a los chínipas y guazápares, quienes los habían llamado con la esperanza de paliar las terribles epidemias. En 1628, el padre Pasquale, junto con el padre Manuel Martis, emprendió el primer intento serio de conversión de la región. No pudiendo convencer a los indios de las ventajas de su enseñanza fueron asesinados en 1632. Después de este revés, volvieron a sucumbir los intentos de misión entre los chínipas y guazápares por otros 40 años.[80]

Iguales dificultades presentó la penetración entre los tarahumaras o rarámuris, a quienes los jesuitas no lograron asentar en poblados estables. La misión se componía sólo de una iglesia y la casa del misionero con algunos indígenas es-

tablecidos en chozas alrededor de ella; el resto de los habitantes vivían diseminados en el territorio del partido y en ocasiones bajaban el domingo a la iglesia. Los jesuitas debieron aceptar dicha situación dadas las condiciones naturales y el relativamente débil control militar en las montañas.[81]

Los primeros contactos de los jesuitas con los rarámuris se produjeron entre 1603 y 1604, cuando el padre catalán Juan Font, junto con el capitán Juan de Gordejuela, visitó desde la Tepehuana el valle de San Pablo. A finales de esta década se había erigido ahí una misión conjunta de tarahumaras y tepehuanos. Font había renunciado a la protección militar, por lo que la fundación sufrió varios ataques, sobre todo el levantamiento de los tepehuanos en 1616, durante el cual murió el jesuita catalán. La misión de San Pablo se perdió y con ella el contacto de los jesuitas con los tarahumaras.

A partir de 1620 los españoles empezaron a utilizar a los tarahumaras de las tierras bajas como fuerza de trabajo en la provincia minera de Santa Bárbara y en 1626 por motivos desconocidos se trasladó un gran grupo de esos indios hacia San Miguel de las Bocas, donde en 1630 fue fundada la primera misión permanente de los jesuitas en la Tarahumara Baja. En el mismo año el padre Juan de Heredia y el capitán Juan de Barrasa con sus soldados recogieron otros 500 tarahumaras de las montañas y fundaron con ellos el pueblo del Espíritu Santo, que tuvo una presencia efímera.[82]

A pesar de las promesas de éxito que arrojaban los inicios de la misión, las tensiones en la región comenzaron a aumentar principalmente por el intento de los colonos españoles de utilizar a los tarahumaras en trabajos forzados, lo que condujo a varios levantamientos entre 1646 y 1652, que en múltiples oleadas arrasaron gran parte de la Tarahumara Alta. La fundación de un presidio-misión (Villa del Águila) en

el valle de Papigóchic en 1649 no evitó que otro levantamiento destruyera el poblado y asesinara a colonos y misioneros, entre los que estaban el flamenco Cornelio Beudin y el italiano Jacobo Basile. Una expedición militar punitiva del gobernador Diego Guajardo Fajardo logró imponer una paz momentánea en 1653, pero la penetración jesuita en la región se vio retrasada 20 años más. En esta época sólo pudieron ser asimilados al sistema misional algunos rarámuris cercanos a la villa de Parral (en la llamada Tarahumara Baja), pues buscaban la protección española frente a los tobosos, grupos violentos de cazadores recolectores de las tierras altas que los tenían amedrentados.[83]

A mediados del siglo XVII, y a pesar de los reveses, los jesuitas ya tenían un bien armado sistema misional en la Sierra Madre Occidental donde 60 religiosos administraban medio centenar de pueblos de las más diversas lenguas. Frente a las dificultades que tenían los establecimientos franciscanos, la misión jesuita se mostraba por demás exitosa, salvo en la Tarahumara. Esto se debió sin duda a un factor: los pueblos de Sinaloa y Sonora tenían un nivel cultural diferente al resto. La presencia de asentamientos agrícolas precarios entre esos grupos de Oasisamérica, con fuertes intercambios comerciales y estructuras sociales complejas, facilitó la fundación y el avance de las misiones jesuitas en la región. A partir de esta base, los padres de la Compañía nombraron autoridades indígenas para el gobierno y el control de las comunidades, jefes que tenían las funciones de los caciques en Mesoamérica. En cada misión vivía un jesuita que organizaba la vida religiosa, la cría de ganado, las siembras y el trabajo de la comunidad, la cual debía prestar servicio forzoso en ella tres días de la semana de manera rotativa. A diferencia de los franciscanos, que dependían para el sustento de la misión de las limosnas

del rey y de las cajas de comunidad, los jesuitas convirtieron sus fundaciones en unidades productivas autosuficientes que con sus excedentes ponían las bases para la fundación de otras. Para aquellos pueblos que entraban en la definición occidental del bárbaro, como chínipas, tarahumaras, seris, tobosos, pápagos o apaches, la política española fracasó casi por completo.[84] Por otro lado, la misión interactuó con los colonos y al ser centros con producción excedente se volvieron abastecedores de alimento para los reales de minas.

A pesar de los beneficios que traían los misioneros, con ellos llegaron también muchos perjuicios. Los indios de las misiones tenían que prestar servicios forzosos en las minas durante algún tiempo, además de los trabajos no remunerados que realizaban para la misión. La explotación, unida a las exigencias morales de los jesuitas, a la persecución contra los chamanes y a la ruptura de los vínculos y tradiciones ancestrales que el cristianismo impuso, provocaron la huida de muchos hacia las montañas y las rebeliones de las que se hizo mención.[85] Otro problema que trajo la colonización, al igual que en Mesoamérica, fue la disminución de la población a causa de las epidemias. Ninguno de los grupos que entonces habitaban el noroeste quedó sin ser afectado por este hecho y, si bien no todos tuvieron las mismas pérdidas, éstas fueron enormes en todas partes. El capitán Martínez de Hurdaide informó en 1602 que de los 10 000 indios que los jesuitas habían bautizado en la primera década de su trabajo en Sinaloa, 4 000 (40% de ellos) habían muerto.[86]

Respecto a los métodos utilizados, aunque los jesuitas hicieron algunas innovaciones a causa del diferente tipo de población a la que se dirigían, en la práctica siguieron muchos de los modelos que los mendicantes instauraron en la primera mitad del siglo XVI. Al igual que ellos, fue necesario escri-

bieran catecismos, vocabularios y gramáticas para ayudar a los misioneros en el aprendizaje de las lenguas nativas, si bien en las misiones norteñas no hay sermones manuscritos ni impresos como los que aparecieron en Mesoamérica, por la multiplicidad de las lenguas y porque los jesuitas, más pragmáticos, muy posiblemente improvisaban.[87] Lo que ha observado Hausberger es una gran dificultad en el proceso de aprendizaje de las lenguas, a pesar de los intentos por sistematizarlas.[88]

Fue fundamental también crear una capa dirigente que ayudara a la labor evangelizadora por medio de una estructura política e incluso militar. Al igual que en Mesoamérica, fueron nombrados gobernadores, mandones, fiscales, alcaldes y hasta capitanes a causa de la necesidad de mantener contingentes militares para defenderse de los ataques apaches. Esas autoridades eran nombradas entre los antiguos jefes tribales, pero en la época prehispánica su elección se hacía sólo para solucionar necesidades inmediatas y no había una continuidad de mando. Por ello, los nombramientos hechos por los jesuitas no podrían ser permanentes y estaban sujetos a una continua negociación. Eso explicaría las continuas rupturas de los pactos y las rebeliones.[89]

Una de las razones de sus logros fue también que, desde principios del siglo XVII, los jesuitas se dieron a la tarea de formar colaboradores eficaces, para lo cual fundaron el colegio de Sinaloa, un seminario para los jóvenes indígenas donde se les enseñaba a leer, escribir y conocimientos musicales, que en 1630 tenía 30 estudiantes. Con ello, tuvieron intérpretes, colaboradores en el aprendizaje de las lenguas, catequistas, mayordomos, secretarios, músicos y cantores tan necesarios para la liturgia. Sin embargo, al no haber una nobleza indígena como en Mesoamérica, la selección debió ser menos

sistemática. El rector de este seminario y del colegio para los criollos que funcionaba adjunto se convirtió en el dirigente espiritual de toda la región.[90]

Las misiones jesuíticas también desarrollaron, al igual que en el centro, el complejo cabecera-visitas y utilizaron las procesiones y las fiestas como medio de atracción y cristianización (desde 1594 se conmemoraba la Semana Santa en Sinaloa con una representación de la pasión y una procesión de flagelantes). La Compañía de Jesús, sin embargo, no creó una red de cofradías para organizar las fiestas o los ritos funerarios, muy posiblemente por la relativa ausencia previa de instituciones comunales a la manera de Mesoamérica. Por último, aunque la embriaguez y los bailes eran considerados perniciosos, continuaron siendo parte fundamental de las fiestas y los rituales y tolerados.

Ahora bien, cabe preguntarse qué tan profunda fue la cristianización de los indios norteños bajo la administración jesuita en esta primera etapa de penetración. Al parecer, como sucedía en todo el territorio, los indígenas se quedaron con los rituales y los santos. A este respecto, es muy significativo el caso de un hechicero apodado Perico, quien durante la rebelión de los xiximes y sobaibos entre 1601 y 1603 en las misiones jesuitas se hizo "reconocer por obispo de los suyos, rebautizaba a los antiguos cristianos y descasaba a los casados por la iglesia, decía misa, enseñaba oraciones y nombraba discípulos como Santiago y san Pedro".[91]

III.4. La expansión misionera jesuita desde fines del siglo XVII hasta la expulsión

Alrededor de 1670, con la llegada de los padres Tomás de Guadalajara y José Tardá se reiniciaba la evangelización de la

Tarahumara Alta, que asolada por las rebeliones dos décadas atrás, se convertiría en una zona minera que atraería la penetración colonizadora. El descubrimiento de yacimientos en el territorio fronterizo con Sinaloa y la fundación del real de Santa Rosa de Cosihuiriáchic, un nuevo e importante centro minero en la sierra, incentivaron la llegada de colonos y aumentaron la presión sobre los indígenas rarámuris, conchos y jovas, quienes unidos se levantaron de nuevo en una oleada de violentas rebeliones entre 1684 y 1690. En la primavera de 1690 fueron asesinados los jesuitas Juan Ortiz Foronda en Yepómera y Manuel Sánchez en Tutuaca. Los otros misioneros lograron salvarse, pero muchas misiones fueron incendiadas y un gran número de españoles y mestizos encontraron la muerte en la sierra. A partir de esta experiencia, el virrey Conde de Galve ordenó que cada misionero que regresara a la Tarahumara debía llevar una escolta de 12 soldados hasta que la reconstrucción de las misiones terminara. Además, una compañía de 30 hombres patrullaría constantemente las montañas y vigilaría el orden. Aunque el provincial de los jesuitas ordenó que ninguno debía ir a la Tarahumara sin estos refuerzos, tales condiciones no fueron cumplidas y los misioneros terminaron renunciando a su acompañamiento militar.[92]

Para el sometimiento de los rarámuris, el general Juan Fernández de Retana tomó varias medidas y, además del patrullaje, ordenó azotar a los indios polígamos y matar a los hechiceros. Pero eso sólo alteró más la situación, lo que provocó un nuevo levantamiento a principios de 1697 en el que estuvieron presentes, junto a algunos de los rarámuris descontentos, numerosos tobosos, gente descrita por los cronistas como "bestias salvajes que comen carne humana y beben sangre". En esta última rebelión, 24 pueblos tarahumaras

(más de la mitad de las misiones) habían permanecido por completo al margen de ella.[93]

En cambio los alzados, que no pudieron ser controlados sino después de un año, fueron brutalmente reprimidos. Retana ordenó ejecuciones en masa: 39 indios fueron fusilados y sus cabezas colgadas de palos para intimidar, algunas en Cocomórachic, otras más en Yepómera, que fueron los centros de los levantamientos. En el Valle de San Bartolomé, 99 indios más fueron fusilados por orden del gobernador Gabriel del Castillo y 106 prisioneros (entre los que había mujeres y niños) fueron condenados a la esclavitud. Los misioneros acompañaron estas acciones con constantes ofertas de paz y amnistía para los rebeldes que estuvieran dispuestos a dejar las armas.[94] En lo sucesivo, ya no hubo ninguna gran rebelión rarámuri, pero los indígenas sometidos vivían el cristianismo según sus propias concepciones, sin hacer caso a los dictados morales de los misioneros.

El jesuita belga-alemán Joseph Neumann, quien vivió en la Tarahumara más de 50 años y dejó testimonio de las rebeliones y de su sujeción, dejó una visión muy poco optimista del cristianismo de los rarámuris a principios del siglo XVIII: "No puede negarse que con esta gente los resultados no compensan tan duros trabajos, ni fructifica la buena semilla el ciento por uno [...] y pronto la ahogan las espinas de los deseos carnales". Además del "poco empeño en los recién convertidos que se preparan al bautismo", la mayoría sólo "fingen creer sin mostrar afición alguna por las cosas espirituales, por las oraciones, el divino servicio o la doctrina cristiana [...] más bien muestran una perezosa indiferencia para todo lo bueno". Los indios rarámuris "poseen un apetito sensual ilimitado, un hábito inveterado de emborracharse y un obstinado silencio cuando se trata de averiguar los escondrijos de los

gentiles". Por ello, su única opción fue consagrarse a la instrucción de los niños, para los cuales hizo un catecismo en tarahumara.[95]

El padre Neumann era el prototipo de un nuevo misionero que no provenía del ámbito ibérico sino de la Europa central. A partir de 1664, año en el que el Consejo de Indias autorizaba el ingreso en la América hispana de sacerdotes de origen extranjero, llegaron varios jesuitas italianos, alemanes, flamencos, checos, silesios, croatas y húngaros que fueron destinados a las misiones de la Tarahumara, la Pimería y California.

Así, por el tiempo en que se reactivaba la misión entre los rarámuris en 1670, los italianos Fernando Péccoro y Nicolás de Prato lograban la construcción de un asentamiento de misión, duradero en la sierra de Guazápares en Sonora, muy vinculado al desarrollo de las nuevas provincias mineras de Ostimuri. Su establecimiento, a la par que el avance de los colonos, debió verse como una amenaza para el éxito de la misión por lo que, para no provocar a los indígenas, los jesuitas vivieron en la sierra sin acompañamiento militar, aunque el gobernador de Nueva Vizcaya ordenó extensas disposiciones de protección para los habitantes de las misiones.[96]

En 1678, junto con Joseph Neumann y otros 18 jesuitas europeos, había llegado a Nueva España el padre triestino Francisco Eusebio Kino, fundador de pueblos e impulsor de la agricultura y la ganadería entre los pimas y sobaipuris de Sonora y Arizona. Su figura casi mítica de héroe cultural ha impedido ver las importantes redes de apoyo que tuvo y que posibilitaron el rápido éxito de su gestión. Por principio de cuentas la Pimería no era un territorio virgen cuando llegó a ella Kino acompañado de un contingente armado bajo las órdenes de Juan Mateo Menge, sobrino del capitán de fronteras

Domingo Gironza. En esas entradas, se dio cuenta de que los pimas tenían ya experiencia en intervenciones militares españolas, no muy pacíficas, unos años atrás y que, por sus contactos con Nuevo México y Sonora, sabían de qué se trataba el proceso colonizador hispánico.

También descubrió que los pimas estaban en continuo pie de guerra con sus vecinos sobaipuris, apaches, janos, jocomes y seris, por lo que una alianza con los españoles les resultaría muy beneficiosa. Kino, quien los consideraba civilizados frente a sus belicosos vecinos, aprovechó esta situación para hacer negociaciones con los jefes indígenas "coro", quienes eran admirados por las comunidades pimas y sobaipuris por su facilidad de palabra, su destreza para señalar los tiempos de caza y sus habilidades guerreras. A estos jefes les interesaba la misión como un instrumento para hacer frente a los continuos ataques apaches, para afianzar la propiedad de sus tierras y como medio para adquirir caballos y ganado, que era el método que tenía Kino para ganarse sus voluntades. De hecho, el misionero muy pronto prescindió de las fuerzas militares hispanas y en una de sus expediciones, en 1694, se hizo acompañar sólo por dos españoles y 20 indígenas pimas, lo que resultaba una verdadera tropa.[97]

Con el apoyo de estos dirigentes, los jesuitas pudieron construir las iglesias de las misiones y nombrar gobernadores, capitanes, alcaldes y regidores. Los primeros a menudo tenían también otras funciones y se convertían en la cabeza de la misión con la ausencia del jesuita. Ellos eran los encargados tanto de la defensa contra los ataques apaches, como de mantener a los indios congregados en la misión y que no se fueran a los montes. Pero los gobernadores no siempre eran tan obedientes como los padres pretendían y veladamente toleraban los vicios de sus congéneres. A menudo, las

necesidades de defensa y protección provocaron que los jesuitas y las autoridades españolas negociaran la permanencia de un gobernador cuya vida no siempre estaba de acuerdo con la moral cristiana. Congregar poblaciones dispersas en asentamientos y mantenerlos, era más importante que vigilar la moral de los dirigentes.[98] Desde la misión de Dolores, Kino avanzó hacia el norte con sus contingentes y con caballos, vacas y ovejas y llegó a la región de los sobaipuris fundando San Javier del Bac y Caborca con los mismos métodos utilizados antes con los pimas.

Sin embargo, no todos los pimas, sobaipuris y seris estaban de acuerdo con los métodos misioneros de Kino, sobre todo por los traslados forzosos de las rancherías a las misiones que sus aliados "coros" implementaron. El descontento de estos "conducidos" produjo el primer levantamiento en 1695 en el que murieron el joven jesuita siciliano Francisco Saeta y sus ayudantes ópatas en Tubutama; los rebeldes mataron también ovejas y caballos y destruyeron iglesia y casa de comunidad, todas las ventajas de la civilización que los jesuitas habían traído a la tierra. La represión de esta sublevación fue brutal y en el Tupo, además de los rebeldes, fueron masacrados más de 50 pimas pacíficos y seris. Kino condenó estos métodos y se erigió en mediador para conseguir el indulto para algunos de los acusados y la restitución del orden y de las misiones destruidas.[99]

Por esas fechas, el jesuita milanés Juan María Salvatierra, que había conocido a Kino en la Pimería, iniciaba la misión en un territorio muy poco atractivo, la Baja California, pobre en recursos naturales y difícil de misionar por el nomadismo de la población nativa formada por cochimíes, guaycuras y pericúes. Desde 1684, Kino había incursionado en la península pero sus pocos atractivos lo habían disuadido a abando-

nar el proyecto, hasta que convenció a Salvatierra para reanudarlo en 1697. A pesar de algunos ataques indígenas contra la misión de Loreto, recién fundada con un pequeño emplazamiento militar, los jesuitas comenzaron a avanzar en el territorio usando el doble recurso que había sido tan efectivo en el pasado: entregar regalos para atraerse a los nativos e intimidarlos con un acompañamiento de soldados armados; para 1702 éstos llegaban a 18 y obedecían las órdenes de los jesuitas.

Para paliar la escasez de recursos, durante la primera mitad del siglo XVIII las misiones de California recibieron ayuda gracias a un Fondo Piadoso que obtenía cuantiosas donaciones desde la Nueva España para subvencionarlas, además de los recursos enviados por las misiones de Sonora y Sinaloa. Sin embargo, la escasez de agua y la insuficiencia de recursos jamás permitió la reducción de los nómadas a la misión, ni hizo posible que los indios neófitos habitaran dentro de su demarcación. Tan sólo unos cuantos niños y adultos vivían en ellas, protegidos siempre por un emplazamiento militar, mientras que los nómadas llegaban a solicitar alimentos esporádicamente. Aunque los jesuitas se opusieron a la presencia de colonos civiles en la península, las pesquerías de perlas en sus costas y el descubrimiento de minas en Santa Ana y San Antonio al sur trajeron explotación y provocaron un levantamiento de pericúes en 1735 que acabó con la vida de los padres Nicolás de Tamaral y Lorenzo Carranco. Además de la subsecuente sujeción violenta de los rebeldes, se intensificó la militarización de la península, que al momento de la expulsión de los jesuitas estaba prácticamente despoblada a causa de las epidemias, la colonización civil y misionera y la represión.[100]

La situación de California era una muestra de que para 1720 la misión jesuítica había llegado a sus límites: en la frontera norte apaches y seris se resistían a la asimilación y aunque algunos niños esclavizados habían sido criados por los jesuitas para servir de intermediarios, muy poco fruto se pudo obtener de ellos. En la Tarahumara, los misioneros habían conseguido afianzar varias misiones, todas ellas insertas en un proceso de colonización civil muy intenso, pero sin avances hacia los rebeldes tobosos. La única área donde los jesuitas tuvieron oportunidad de un crecimiento misionero fue la sierra de Nayarit, que hasta ese momento había logrado mantener su independencia; sin embargo, sus habitantes coras estaban muy aculturados por las constantes relaciones con la zona colonizada de la costa y sus misiones franciscanas, por el intenso comercio con sus vecinos y el esporádico trabajo asalariado que realizaban en las haciendas y minas de los españoles. Así, con la llegada de los jesuitas a esas regiones en 1721 se introdujeron pocos cambios en la vida material de los coras, quienes ya habían insertado el ganado en su alimentación, tenían algunas nociones cristianas e incluso su idioma había tomado muchas expresiones del náhuatl y del español.[101]

La principal justificación para su sometimiento, además de predicarles el cristianismo, era el mal ejemplo que daban a sus vecinos por sus idolatrías y porque muchos fugados, enemigos de la religión y del dominio español, encontraban un escondite en su tierra. Los intentos de penetración armada comenzaron desde 1716 y se consumaron en 1721, cuando el contingente militar que acompañaba a los padres Antonio de Arias y Juan Téllez Girón salió de Zacatecas con la bendición de las autoridades civiles y religiosas. Varios de los comandantes de la tropa provenían de los alrededores de Nayarit y

habían tenido en su mayoría una relación con los coras desde hacía mucho tiempo. El contingente llegó a Peyotán y la Mesa del Tonati, donde se erigieron grandes cruces de madera sobre los cerros en los que los nativos veneraban a sus divinidades. En Nayarit, el contacto más importante de los jesuitas fue el *tonati*, quien dejó bautizar a cuatro de sus hijos, fungiendo como padrinos el capitán español y el gobernador. Estos niños fueron educados por los religiosos y ocuparon un papel importante en el coro durante las ceremonias para mover a los otros dirigentes a hacer lo mismo.[102]

Aunque algunos coras se sometieron y bautizaron siguiendo el ejemplo de su líder, muchos se negaron a aceptar el cristianismo, por lo que sus pueblos fueron saqueados y sus sitios de culto destruidos. Para mantener la presencia de los jesuitas, la protección militar en la región se hizo indispensable, por lo que se fundó el presidio de San Francisco Xavier de Valero para defender siete misiones. Pero el establecimiento se mostró muy pronto insuficiente, por lo que en 1730 el jesuita tlaxcalteca y cronista José Ortega pedía el fortalecimiento urgente de la tropa para que no peligrara el éxito de la evangelización, de modo que se establecieron otros cuatro presidios más.[103] Sin embargo, a diferencia de lo que pasaba en California, los militares no se mostraron sumisos a los intereses de los jesuitas y tuvieron continuos roces con ellos a causa de que ambos querían tener el control sobre los indios.[104]

Aunque la crónica del padre Ortega terminaba con una descripción del "felicísimo estado en que hoy se halla esta reducción", las investigaciones recientes sobre el Gran Nayar apuntan la permanencia de ritos y creencias autóctonas y las difíciles condiciones de evangelización, con rebeliones y resistencias. En 1777, el comisario franciscano fray José Anto-

nio Navarro, que estuvo en las misiones dejadas por los jesuitas, señala: "les habré quitado y quemado más de 200 adoratorios y más de 3 000 ídolos". Incluso algunos comandantes, como Manuel Antonio de Oca, eran acusados por los jesuitas de alentar las fiestas de su gentilidad.[105]

En un balance general sobre el cristianismo indígena en las misiones jesuíticas de este periodo, Bernd Hausberger señala que muy pocos eran los que respondían al modelo ideal esperado por los religiosos. En las cartas enviadas a sus parientes en Europa, los ignacianos se mostraban muy pesimistas sobre la salvación de sus neófitos, cuyo cristianismo era muy cuestionable, al igual que su moral. Los indios robaban los bienes de la misión, desobedecían las órdenes del misionero, mentían, se drogaban y emborrachaban y se ausentaban a menudo de los pueblos y, ni los consejos y enseñanzas, ni los azotes y castigos eran suficientes para corregirlos.[106]

Uno de los principales problemas que dificultaba la cristianización era la dispersión de la población, aunque las versiones oficiales no se cansaban de elogiar el éxito de las congregaciones de población realizadas por los jesuitas. Hausberger menciona varios testimonios de diferentes épocas que hacen dudar de tales discursos. En una *carta anua* de 1603 se señalaba que los indios de los valles de Sinaloa vivían en sus campos y sólo el domingo y días de fiesta iban a los pueblos a rezar. En 1678, los pimas de Maicoba vivían en su mayoría en sus campos, a pesar de tener construidas casas en el centro de la misión. En 1720 el padre misionero en Mochopa registró que en la misión de Bacadéguachi sólo 17 familias, de las 71 que formaban el partido, vivían constantemente en el pueblo. Todavía en 1744 señalaba el misionero de Ohuera y Chicorato en Sinaloa que sus indios no habían perdido el

gusto a la vida en las montañas y que su congregación en el pueblo requería del esfuerzo constante del misionero.[107]

Muchas de las conversiones se habían conseguido gracias al reparto de comida entre los neófitos y de obsequios más valiosos a los dirigentes. Además de bienes materiales, los religiosos ofrecieron protección, nuevas tecnologías y cultivos y apoyo espiritual frente a las profundas transformaciones de su mundo. Esto se mostró sobre todo en el cuidado de los enfermos durante las epidemias y en su intercesión ante las autoridades militares como protectores de los explotados y perseguidos. Tales actitudes podían despertar simpatía hacia los misioneros pero no incidían directamente en la comprensión de las creencias y los valores cristianos.

Para afianzar la cristianización, lo más prometedor era dirigir los esfuerzos hacia la niñez, que por medio de un adoctrinamiento intensivo sería el semillero de una nueva sociedad regida por el evangelio. Al apartarlos de sus padres, debilitaban a largo plazo la resistencia contra la fe impuesta y se convertían, a menudo, en denunciantes de prácticas ancestrales. En algunas de sus misiones los jesuitas reunieron pequeños grupos de niños y jóvenes a los que enseñaban a leer y escribir, a cantar, la ejecución de los servicios religiosos y las bases de la enseñanza cristiana. Además del colegio de Sinaloa que mencionamos con anterioridad, a principios del siglo XVIII funcionaban escuelas de primeras letras en Rahum, en la zona yaqui, en California (en San José Comondú y en La Purísima y Loreto), y en Navojoa entre los mayos. Con el tiempo esos niños fueron utilizados para la introducción del cristianismo y como apoyo de los jesuitas en la dirección de las misiones.[108]

Por medio de los niños se producía un rápido contacto con las mujeres, las cuales pudieron ver un especial atractivo en

la nueva religión que condenaba la violencia de género y la poligamia. Finalmente, el éxito de los jesuitas estuvo condicionado por la simpatía de los caciques, quienes les daban seguridad en ambientes hostiles a cambio de una alianza que incrementaba su posición dentro de la comunidad.

En la implantación del cristianismo, los jesuitas tuvieron que enfrentarse a la fuerte oposición de curanderos y hechiceros y para vencerla se intentó destruir su prestigio culpándolos de las muertes y las catástrofes naturales y acusándolos de complicidad con las fuerzas demoniacas. Donde esto no era suficiente, y los hechiceros culpaban de todas las desgracias a los jesuitas, se tomaron medidas más fuertes como azotes e incluso la pena de muerte. Dicha resistencia estaba asociada con la necesidad de preservar las religiones ancestrales, cuya persistencia los jesuitas atribuían al Demonio. La destrucción sistemática de ídolos y centros ceremoniales, la persecución de hechiceros y sacerdotes, la prohibición y castigo de prácticas como la ingesta de alucinógenos y la embriaguez ritual fueron instrumentos fundamentales en la imposición de la nueva fe.[109]

Al igual que en Mesoamérica, una parte importante de la implantación del cristianismo se basó en la catequización sistemática. Según los misioneros, todos los sábados, domingos y días festivos los habitantes de una comunidad y de sus alrededores debían asistir a la doctrina, que era impartida por los catequistas llamados "temastianes", la cual finalizaba con una pequeña prédica del padre para profundizar en la fe, además del sermón dominical. En cambio, los niños y los recién llegados a la misión debían acudir a una clase más larga diariamente, a veces incluso en las mañanas y en las tardes. Para afianzar las enseñanzas, en algunas fiestas se escenificaban piezas teatra-les de contenido religioso. De la organiza-

ción de estas actividades, de la disciplina religiosa y del culto se encargaba un grupo de topiles, sacristanes, mayores y fiscales cercanos y fieles a los jesuitas.[110]

Como hemos insistido a lo largo de este libro, uno de los principales problemas de la catequización era el conocimiento de las lenguas nativas por parte de los misioneros, tema del que los religiosos estaban muy conscientes, sobre todo por el peligro de una trasmisión heterodoxa cuando los intérpretes nativos no tenían suficiente preparación. Para facilitar esta tarea, una y otra vez se les encargó a los padres aprender las lenguas con la ayuda de los jóvenes bilingües y crear junto con ellos gramáticas, diccionarios, catecismos con los dogmas y oraciones básicos y guías de confesión con las preguntas más necesarias y sus posibles respuestas. Esos textos, algunos de ellos impresos y la mayoría manuscritos, circularon entre los misioneros y entre algunos de sus colaboradores alfabetizados. En la primera mitad del siglo XVIII, los jesuitas Juan Ortega, Tomás Basilio, Benito Rinaldi, Manuel Aguirre y Tomás de Guadalajara publicaron en las imprentas de la capital gramáticas, catecismos y manuales sacramentales en cora, cahita, tepehuano, ópata y tarahumara, a menudo con el apoyo de los obispos.[111]

Sin embargo, la gran diversidad lingüística obligó a utilizar idiomas unificadores, es decir lenguas de uso generalizado, aunque no fueran las propias de los feligreses. En Sonora, el pima se convirtió en una especie de *lingua franca*, aunque sin intervención de los jesuitas y sólo a causa de su gran expansión. Al igual que en las misiones franciscanas, en Sinaloa y la Tarahumara el náhuatl fue muy difundido como lengua de misión, dado su parentesco con los idiomas uto-aztecas de Sinaloa y gracias a los contactos precoloniales de la región con el espacio cultural mesoamericano; de hecho, en

algunas regiones como Nayarit, el náhuatl había llegado incluso antes que los jesuitas mediante el contacto comercial de los coras con la costa. En cambio, las políticas de hispanización forzosa no parecieron tener eco entre los jesuitas, posiblemente porque para muchos de ellos el castellano no era su lengua materna. A pesar de esto, los contactos con españoles y mestizos habían propiciado el bilingüismo en muchas regiones norteñas para el siglo XVIII.[112]

A pesar de todos los intentos por difundir los dogmas y la moral cristianos entre las poblaciones aborígenes norteñas, los jesuitas no estaban muy convencidos de la sinceridad de sus conversiones; para muchos, los indios repetían el catecismo de memoria, "como el perico", pero sin comprender su significado. Por ello, insistieron en inculcar una ritualidad que les ayudara a asimilar el cristianismo de manera emocional y que iba dirigida más a impresionar que a convencer.

Igual que en Mesoamérica, se erigieron cruces y capillas en los antiguos lugares de culto, se construyeron templos de piedra o adobe en los que se colocaron campanas para llamar a la misa y pinturas para facilitar la enseñanza. Ceremonias como la misa fueron embellecidas con la música, para lo cual enseñaron a los niños a tocar instrumentos y a cantar. Los días festivos se celebraban con procesiones, piezas teatrales, estandartes, cohetes, música, bailes y comidas. Para los indígenas, el ritual ofrecía puntos de contacto con sus antiguas religiones y les facilitaba la aceptación del cristianismo. Así, al igual que en Mesoamérica, la asimilación de elementos cristianos se combinó con los de la antigua fe. Gracias a la política lingüística de preservar las lenguas autóctonas, muchas costumbres y elementos identitarios también se conservaron.

Un papel fundamental en los rituales y la vida cotidiana lo tuvieron los santos, a quienes se atribuía la capacidad de solucionar problemas. La cruz servía abiertamente a muchos indígenas californianos como talismán. Las mujeres embarazadas bebían agua bendita para no tener un parto difícil y traer al mundo niños fuertes. Las imágenes de la Virgen y de los santos llenaban las iglesias y eran paseadas en procesiones. Esos elementos ceremoniales se integraron en la vida indígena de forma mucho más fuerte que la teología cristiana e incluso aquellos que vivían fuera de la misión o que habían huido de ella efectuaban algunos de esos rituales.[113]

A pesar de las dificultades, la misión trajo consigo la implantación de un nuevo orden social en los pueblos indígenas del norte. El bautizo se convirtió en un ritual forzoso de iniciación a la vida y las ceremonias fúnebres cristianas acompañaron a los vivos en su relación con los difuntos. La imposición del matrimonio monogámico exigió una completa reestructuración de la economía comunal en la repartición de la tierra, pues una familia nuclear no podía trabajar la misma extensión que una gran entidad clánica polígama. Las misiones, además, aseguraron su funcionamiento con recursos propios (tierras y ganados) que eran explotados con el trabajo de las comunidades sujetas a un orden y una disciplina. También se introdujeron nuevas relaciones sociales basadas en el compadrazgo y en las cofradías y congregaciones organizadas a partir del siglo XVIII para celebrar las fiestas. La meta de los jesuitas al fortalecer las nuevas comunidades con esas instituciones era incluirse ellos mismos dentro de ese parentesco espiritual, fungiendo como padres de aquellos que recibieron el bautizo de sus manos.

Aun cuando fue una política general de la orden mantener a sus fieles aislados de los contactos con el exterior, para evi-

tar el mal ejemplo de mestizos y blancos, esto fue imposible. El arribo de colonos en regiones como la sierra Tepehuana, Topia y la Tarahumara acrecentó considerablemente el número de españoles y mestizos desde fines del siglo XVII. En Sonora, bajo la presión de las invasiones apaches, un número cada vez mayor de no indios empezaron a refugiarse en los asentamientos de la misión. Por otro lado, muchos indígenas eran repartidos como trabajadores para los reales mineros y tenían tratos comerciales con sus habitantes. Además, los mismos jesuitas promovieron el traslado de poblaciones de diferentes etnias de una misión a otra en un intento por mostrarles que el cristianismo y la sumisión al rey español no sólo se podían encontrar entre los blancos. La legislación que preveía una estricta segregación de razas se fue quedando sin validez.

¿Cómo explicar el mayor éxito de las misiones en ciertas regiones, y el relativo fracaso que tuvieron en otras? ¿Se debió a la mayor efectividad y mejor organización de ciertos grupos de misioneros (jesuitas o franciscanos apostólicos de los Colegios de Propaganda Fide)? ¿O fue en cambio consecuencia de mejores condiciones locales como el semisedentarismo, una población indígena más adaptable a los asentamientos, la disposición de mejores recursos naturales y de tierras más fértiles y una coexistencia en términos más o menos equilibrados con la colonización civil? Pienso que ambas condiciones incidieron en el éxito, mientras que la falta de alguna de ellas provocó el fracaso, como se vio en la jesuítica Baja California o en la franciscana Tamaulipas.

Como se puede notar también, el modelo de cristianización que se había instaurado en Mesoamérica fue trasladado al norte casi de manera íntegra por franciscanos y jesuitas, pero ¿por qué dicho modelo no propició los mismos resulta-

dos? Muy posiblemente a causa de que en el norte no se dio la institucionalización religiosa que sí tuvieron el centro y el sureste del territorio. Pudieron repercutir en ello la ausencia de ciudades populosas, la escasa presencia de cofradías, congregaciones de laicos y santuarios, el relativo fracaso en la congregación de los indígenas en poblados, la mayor escasez de personal eclesiástico, la enormidad del territorio y la situación de guerra continua. Hasta entre pueblos ya sometidos desde hacía décadas, dos violentas rebeliones indígenas mostraron que aún había resistencia a la colonización y a la implantación de los valores cristianos: los yaquis y los pimas.[114]

En 1740, después de varias quejas contra los abusos de los jesuitas y de sus mayordomos mulatos y contra el envío de sus cosechas hacia Baja California, los pueblos yaquis se levantaron en armas, asaltando los graneros y expulsando a los religiosos. Hay indicios de que el gobernador de la recientemente creada provincia de Sonora, Manuel Bernal de Huidobro, estuvo detrás de esos hechos, pues los jesuitas eran un problema en la implantación de su control sobre la región. Muy pronto el movimiento se extendió a las comunidades de los ríos Mayo y Fuerte, lo que indica que también allí ocurrían las injusticias que los yaquis denunciaron. Como sucedía a menudo, la rebelión se reprimió con dureza y se dio muerte a muchos indígenas rebeldes, restituyendo a los jesuitas su autoridad sobre el nombramiento de las cabezas indígenas.

Unos años después, otro levantamiento asoló la región de los pimas. Desde 1749, Luis de Oacpicagigua, nacido en la misión de Sáric, de donde era gobernador, y nombrado capitán "español" en la guerra contra los seris, tuvo varios enfrentamientos con los jesuitas, hacia quienes no mostraba el

debido "respeto". Los religiosos intentaron mermar su poder y autoridad, así como la de otros funcionarios nativos reticentes a aceptar sus órdenes, lo que condujo a un levantamiento general al que se unieron los pápagos del río Gila. Dos misioneros y un centenar de colonos fueron asesinados en Oquitoa, Caborca, Tubutama y San Javier del Bac y las misiones fueron abandonadas, pero el movimiento finalmente fracasó pues los sobaipuras se negaron a secundarlo y se mantuvieron fieles al gobierno virreinal. A diferencia de lo que pasó en otras rebeliones, el gobernador Diego Ortiz de Parrilla se mostró conciliador, aceptó las demandas de los rebeldes, entre las que estaban la remoción de varios jesuitas, y Luis de Sáric fue restituido en sus cargos momentáneamente, aunque murió en 1755 encerrado en una cárcel. Al igual que la de los yaquis de 1740, la rebelión pima mostró lo precario de la evangelización en esas regiones y los fuertes conflictos que se dieron entre las autoridades de la Corona y los jesuitas unos años antes de su expulsión.

A pesar de estos hechos esporádicos, no se puede negar que los misioneros fueron agentes fundamentales en la expansión de las fronteras y en la transformación de los indígenas en súbditos del rey de España y en fieles nominales de la Iglesia católica.

[1] Guillermo Porras Muñoz, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821)*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1980, pp. 194 y ss; Peter Gerhart, *La frontera norte de la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1996, pp. 210 y ss.

[2] La diferencia entre una custodia y una provincia era sólo de grado. Podríamos decir que la primera era la premisa para la segunda. La custodia podía depender de las autoridades centrales de la orden o de una provincia determinada, que nombraban al custodio y a sus dependientes. Sin embargo, cuando las custodias de San Francisco de Zacatecas (en 1604) y de Santiago de Jalisco (en 1607) se volvieron provincias, éstas no tuvieron custodias dependientes, quizá porque las provincias madres de México y Michoacán querían controlar otras posibles áreas de expansión como fueron las custodias de Nuevo México, Tampico y Río Verde.

[3] Porras Muñoz, *Iglesia...*, p. 197.

[4] Bernd Hausberger, *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im Kolonialen Mexiko*, Viena, R. Oldenburg Verlag, 2000, p. 17.

[5] Gerhard, *La frontera norte...*, p. 37.

[6] Stephen Webre, "El demonio y don Martín Alfonso Tovilla: *La Relación histórica descriptiva de las provincias de Verapaz y de la del Manché* y la retórica del fracaso en la zona Chol, Guatemala, 1631-1635", *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, año LXXXVIII (2013), pp. 210-223.

[7] William L. Merrill, "Conversion and Colonialism in Northern Mexico: The Tarahumara Response to the Jesuit Mission Program, 1601-1767", en Robert W. Hefner (ed.), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 129 y ss.

[8] Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, edición de Josefina García y Víctor Castillo, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1976, vol. II, pp. 98, 116 y ss.

[9] *Ibid.*, vol. II, pp. 119, 121, 123, 125.

[10] Juan Bautista, *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, edición y traducción de Luis Reyes García, México, Biblioteca Lorenzo Boturini de la Basílica de Guadalupe, CIESAS, 2009, p. 161.

[11] Ciudad Real, *Tratado...*, vol. II, p. 117.

[12] *Ibid.*, vol. II, pp. 108 y ss.

[13] José Francisco Román Gutiérrez, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia, siglo XVI*, Zapopan, El Colegio de Jalisco / INAH / Universidad Autónoma de Zacatecas, 1993, pp. 411 y ss.

[14] José Refugio de la Torre Curiel, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Jalisco (1749-1860),* México, El Colegio de Michoacán / Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad de Guadalajara, 2001, pp. 26 y ss.

[15] Eugenio del Hoyo, *Tríptico de la colonia*, Monterrey, Archivo General de Nuevo León, 1990, p. 114.

[16] Torre Curiel, *Vicarios…*, pp. 263 y ss.

[17] José Arlegui, *Crónica de la provincia de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de Zacatecas* [México, 1737], México, Ignacio Cumplido, 1851, p. 116.

[18] José Francisco Román Gutiérrez, "Situación de la orden franciscana en Nueva Galicia a principios del siglo XVII", en *Los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII). Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1990, p. 1203.

[19] Gerhard, *La frontera norte…*, pp. 394 y ss.

[20] Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias* [México, 1698], México, Porrúa, 1982, trat. III, cap. III-VI, pp. 94 y ss.

[21] Gerhard, *La frontera norte…*, pp. 294 y ss.

[22] Juan Bautista Mollinedo, "Proyecto para la colonización y evangelización de Tamaulipas en 1616", versión paleográfica, introducción y notas de Ernesto Lemoine Villicaña, *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 4 (1961), pp. 576 y ss.

[23] Patricia Escandón Bolaños, *La provincia franciscana de Michoacán en el siglo XVII*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1999 (tesis de doctorado en historia), pp. 63 y ss.

[24] Torquemada, *Monarquía Indiana,* edición de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1979, vol. VI, lib. XIX, cap. 19, p. 71.

[25] Escandón Bolaños, *La provincia…*, pp. 65 y ss.

[26] Alberto Carrillo Cázares, *Michoacán en el otoño del siglo XVII,* Zamora, El Colegio de Michoacán / Gobierno del Estado de Michoacán, 1993, pp. 299 y ss.

[27] Vetancurt, *Teatro Mexicano,* trat. III, caps. I-II, pp. 91 y ss.

[28] Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1521-1821,* México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2000, pp. 220, 366.

[29] Carlos Manuel Valdés, "Dos visitas pastorales al Nuevo Reino de León y Nueva Extremadura de Coahuila. Una reconsideración de las misiones franciscanas y el ambiente que las rodeaba en el siglo XVII", en Andrés Lira González, Alberto Carrillo Cázares y Claudia Ferreira Ascencio (eds.), *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, El Colegio de Michoacán / El Colegio de México, 2013, pp. 320 y ss.

[30] Román Gutiérrez, "Situación de la orden…", p. 1200.

[31] Hausberger, *Für Gott…*, p. 238.

[32] Román Gutiérrez, *Sociedad…*, p. 243.

[33] Valdés, "Dos visitas pastorales…", pp. 312 y ss.

[34] Eugenio del Hoyo, *Tríptico…*, p. 114.

[35] Román Gutiérrez, *Sociedad…*, pp. 300 y ss.

[36] El parecer completo de fray Francisco de Ribera a favor de la guerra a sangre y fuego contra los indios fue incluido en Juan Bautista Chapa, "Historia del Nuevo Reino de León de 1650-1690", en Israel Cavazos (ed.), *Historia de Nuevo León*, Monterrey, Gobierno del Estado / UNL, 1961, pp. 168 y ss.

[37] Román Gutiérrez, *Sociedad…*, p. 246.

[38] *Ibid.*, pp. 329, 337, 343.

[39] Valdés, "Dos visitas pastorales…", pp. 314 y ss.

[40] Alonso de León, "Relación y discursos del descubrimiento, población y pacificación de Este Nuevo Reino de León", en Cavazos (ed.), *Historia…*, pp. 39 y ss.

[41] *Ibid.*, pp. 324 y ss.

[42] Hoyo, *Tríptico…*, pp. 154 y ss.

[43] Torre Curiel, *Vicarios…*, pp. 299 y ss.

[44] *Ibid.*, pp. 311 y ss.

[45] Pedro Tamarón y Romeral, *Demostración del vastisimo obispado de Nueva Vizcaya (1765)*, edición de Vito Alessio Robles, México, Porrúa, 1937, p. X.

[46] *Ibid.*, pp. 78, 124, 183, 191.

[47] Arlegui, *Crónica…*, p. 116.

[48] *Ibid.*, p. 117.

[49] *Ibid.*, pp. 118 y s.

[50] Esteban Arroyo, *Las misiones dominicanas de la Sierra Gorda de Querétaro*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1987, pp. 15 y ss.

[51] María Teresa Álvarez Icaza, *Indios y misioneros en el noreste de la Sierra Gorda durante la época colonial*, Querétaro, Poder Ejecutivo del Estado de Querétaro / Fondo Editorial de Querétaro, 2015, p. 81.

[52] *Ibid.*, p. 80.

[53] Patricia Escandón Bolaños, "La alianza de altar y trono: el imperio español y los colegios franciscanos de América", en *Homenaje a Elsa Cecilia Frost*, México, CCyDEL / UNAM, 2006, pp. 131 y ss.

[54] Jorge René González Marmolejo, *Misioneros del desierto. Estructura, organización y vida cotidiana de los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide. Siglo XVIII*, México, INAH, 2009, pp. 13 y ss.

[55] *Ibid.*, pp. 55 y ss.

[56] Torre Curiel, *Vicarios…*, p. 312; Gerhard, *La frontera norte…*, p. 409.

[57] Agustín Morfi, *Viaje de indios y Diario de Nuevo México*, edición de Vito Alessio Robles, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa, 1935, p. 204.

[58] Jay T. Harrison, "Negociando la supervivencia en la frontera de Texas", en Porfirio Sanz Camañes y David Rex Galindo (eds.), *La frontera en el mundo hispánico*, Quito, Abya-Yala, 2014, pp. 483 y ss.

[59] David Rex Galindo, "Primero hombres, luego cristianos: un análisis sobre la conversión forzosa en la frontera de Texas", *Colonial Latin American Historical Review*, 2ª serie, vol. 2, núm. 3 (2014), pp. 405 y ss.

[60] *Ibid.*, pp. 93 y ss.

[61] Álvarez Icaza, *Indios…*, *passim*.

[62] *Ibid.*, p. 239.

[63] *Ibid.*, p. 145.

[64] *Ibid.*, pp. 159 y ss.

[65] Gerardo Lara Cisneros, *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, Conaculta / Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2007.

[66] Álvarez Icaza, *Indios…*, pp. 224 y ss.

[67] Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander, 1748-1772*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2003, pp. 147 y ss.

[68] Hausberger, *Für Gott…*, pp. 88-89.

[69] *Ibid.*, p. 89.

[70] *Ibid.*, pp. 92 y ss.

[71] *Ibid.*, pp. 101 y ss.

[72] Clara Bargellini, "The Virgin of El Zape and Jesuit Missions in Nueva Vizcaya", en Cynthia Radding (ed.), *Borderlands of the Iberian World*, Oxford, Oxford University Press (en prensa).

[73] Hausberger, *Für Gott…*, pp. 96 y ss.

[74] *Idem.*

[75] Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los Triumphos de Nuestra Santa Fe entre gentes las mas bárbaras y fieras del Nuevo Orbe; conseguidos por los soldados de la milicia de Compañía de Jesús en las misiones de la provincia de Nueva España* [Madrid, Alonso de Paredes, 1645], eds. facs., México, Siglo XXI Editores / Difocur, 1992, lib. V, cap. VIII, pp. 305 y ss.

[76] Hausberger, *Für Gott…*, pp. 203 y s.

[77] *Ibid.*, p. 205.

[78] *Ibid.*, pp. 105 y ss.

[79] Cynthia Radding, *La estructura socioeconómica de las misiones de la Pimería Alta (1768-1850)*, Hermosillo, Centro Regional del Noroeste / INAH, 1979.

[80] Hausberger, *Für Gott…*, pp. 110 y ss.

[81] *Ibid.*, pp. 473 y s.

[82] *Ibid.*, p. 110.

[83] *Ibid.*, pp. 112 y ss.

[84] Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941, vol. I, pp. 33 y ss.

[85] Sergio Ortega e Ignacio del Río (comps.), *Tres siglos de historia sonorense (1530-1830)*, México, UNAM, 1993, pp. 199 y ss.

[86] Hausberger, *Für Gott…*, p. 83.

[87] Perla Chinchilla Pawling, *El sermón de misión y su tipología*, México, Universidad Iberoamericana / Social Sciences and Humanities Research of Canada, 2013, pp. 31 y ss.

[88] Hausberger, Für Gott…, pp. 238 y ss.

[89] Edith Llamas Camacho, "Los nuevos gobernadores pimas: negociadores interculturales en las misiones jesuitas de Sonora", en Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares (coords.), *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2011, pp. 113 y ss.

[90] Laura Elena Álvarez Tostado, *El colegio y el seminario de Sinaloa bajo la advocación de san Ignacio de Loyola*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2004 (tesis de maestría en historia), pp. 12 y ss.

[91] Román Gutiérrez, *Sociedad…*, p. 410.

[92] Hausberger, *Für Gott…*, p. 115.

[93] Peter Masten Dunne, *Las antiguas misiones de la Tarahumara*, México, Jus, 1958, vol. I, p. 269.

[94] Hausberger, *Für Gott…*, pp. 116 y ss.

[95] Dunne, *Las antiguas misiones…*, vol. I, p. 218.

[96] Hausberger, *Für Gott…*, p. 114.

[97] *Idem.*, p. 122.

[98] Llamas Camacho, "Los nuevos…", pp. 102 y ss.

[99] Hausberger, *Für Gott…*, p. 124.

[100] Ignacio del Río, *El régimen jesuítico en la Antigua California*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2003, pp. 45 y ss.

[101] Hausberger, *Für Gott…*, pp. 135 y ss.

[102] *Ibid.*, pp. 137 y ss., y 220.

[103] Cecilia Gutiérrez Arriola, "Misiones del Nayar. La postrera obra de los jesuitas en la Nueva España", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas,* núm. 91 (2007), pp. 31 y ss.

[104] Jean Meyer, "Las misiones jesuitas del Gran Nayar, 1722-1767. Aculturación y predicación del Evangelio", *Trace*, núm. 22 (1992), pp. 165 y ss.

[105] Salvador Bernabéu Albert, "La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)", en *El Gran Norte Mexicano. Indios misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Sevilla, CSIC / Escuela de Estudios Hispano-americanos, 2009, pp. 189 y ss.

[106] Bernd Hausberger, "La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 17 (1998), pp. 63 y ss.

[107] Hausberger, *Für Gott...*, pp. 290 y ss.

[108] *Ibid.*, pp. 262 y ss.

[109] *Ibid.*, pp. 248 y ss.

[110] *Ibid.*, pp. 228 y ss.

[111] Marina Garone Gravier, "Predicando con el libro en la mano: producción editorial novohispana en lenguas indígenas del norte de México", en Clara Bargellini *et al.*, *El arte de las misiones del norte de la Nueva España (1600-1821)*, México, Conaculta / UNAM / Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2009, pp. 218 y ss.

[112] Hausberger, *Für Gott...*, pp. 230 y ss.

[113] Clara Bargelllini *et al.*, *El arte de las misiones del norte de la Nueva España (1600-1821)*, México, Conaculta / UNAM / Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2009, pp. 54 y ss.

[114] José Luis Mirafuentes Galván, "Estructuras de poder político, fuerzas sociales y rebeliones indígenas en Sonora (siglo XVIII)", *Memoria del XVII Simposio de Historia y Antropología*, Hermosillo, Departamento de Historia y Antropología-Universidad de Sonora, 1994, pp. 199 y ss.

EPÍLOGO
Una Iglesia reformada frente a una religiosidad desbordante

A fines del siglo XVIII, para mejorar la administración de las extensas regiones norteñas, se creaba la Comandancia Militar de las Provincias Internas (1776), cuyo comandante general llegó a tener funciones de gobierno y justicia en forma independiente del virrey. Al mismo tiempo, para fortalecer las misiones se erigían dos nuevos episcopados: el de Nuevo León en 1777, que funcionó primero en Linares y después en Monterrey, cuya demarcación abarcaba la custodia de Río Verde, Tamaulipas, Coahuila y Texas, además de Nuevo León; y el de Sonora en 1779, que alternó su capital entre Arizpe y Álamos y regía sobre Sinaloa, Sonora, Ostimuri, Nuevo México y las Californias.

Sin embargo, con tales políticas no sólo no se logró consolidar el dominio español en esa región, sino que además se generaron serios conflictos entre autoridades virreinales, comandantes, colonos, obispos y misioneros. Esto, los continuos ataques de los nómadas y las incursiones que rusos, franceses e ingleses hacían en las costas del Pacífico y del Golfo, así como en el interior, siguieron marcando la tónica de las tierras de frontera hasta la Independencia y aún después.

Uno de los cambios que tuvo mayores repercusiones para la frontera norte fue la expulsión de los jesuitas en 1767, pues significó la ruptura de un proyecto colonizador que ha-

bía funcionado por más de un siglo y medio. Como efecto inmediato de dicha medida se dio la integración masiva de la fuerza de trabajo de los indígenas en los centros urbanos españoles y el traslado de las tierras de las misiones a los colonos laicos. Las de Sinaloa y Ostimuri, las más estructuradas y prósperas, fueron entregadas al clero secular; del resto se hicieron cargo los misioneros franciscanos y dominicos. A la provincia de Santiago de Jalisco se le encargaron 19 misiones en el área mejor organizada de los ópatas y de la Pimería baja, al colegio apostólico de Santa Cruz de Querétaro se le dio la Pimería alta, el colegio de Guadalupe de Zacatecas se hizo cargo de las 17 misiones jesuíticas en la Tarahumara y creó cinco nuevas, y el de San Fernando de México administró la Baja California, lugar que finalmente fue traspasado a los dominicos, cuando fray Junípero Serra y sus compañeros penetraron en la Alta California.[2]

Los nuevos misioneros no encontraron un panorama halagador en esas áreas. Por principio de cuentas, a diferencia de los jesuitas, los franciscanos no tuvieron control sobre los bienes de la misión, sino sólo sobre la iglesia y la casa del ministro; únicamente en la Pimería consiguieron administrar por un tiempo las actividades productivas. Además, varias de las antiguas misiones habían sido saqueadas por los apaches y los seris, en otras los indios deambulaban ociosos y hambrientos; en todas ellas comisarios encargados de administrar los bienes (temporalidades) dejados por los jesuitas habían cometido muchos atropellos e irregularidades. Al hacer obligatoria la distribución de las tierras de la comunidad entre las familias, los vecinos no indios se vieron beneficiados, mientras que muchos nativos vendieron sus tierras o fueron despojados de ellas.[3]

Quince años después de la expulsión de los jesuitas, la diversidad de instancias misioneras de los franciscanos había mostrado ser poco efectiva para realizar con éxito la labor que se les encomendaba. Por ello, el primer obispo de Sonora, fray Antonio de los Reyes, propuso la creación de custodias autónomas para unificar el trabajo misionero de los franciscanos. En 1781, el rey Carlos III consiguió del papa Pío VI la erección de tres nuevas custodias en las provincias internas que se agregaron a la ya presente de La Concepción de Nuevo México: San Antonio de Nueva Vizcaya, San Gabriel de California y San Carlos de Sonora.

En la cabecera de cada custodia se crearía un hospicio o convento central donde habitarían los misioneros, aunque se contemplaba también la posibilidad de fundar hospicios menores en los que habría a lo menos dos religiosos, uno de ellos como vicario del obispo. Las custodias serían bastante autónomas respecto a los colegios o provincias, sobre todo en el nombramiento de vicarios de misión o de presidentes de hospicios. Podrían además recibir novicios, dar hábitos y autorizar a los frailes a predicar y confesar a los indios. Así, aunque se alimentaran de los recursos de los colegios y las provincias, no dependerían de ellas sino del comisario general de Indias. Pero el nuevo sistema tuvo una fuerte oposición por parte de los colegios de Propaganda Fide y en 1791, a la muerte del obispo que la había promovido, las nuevas custodias desaparecieron y volvió a usarse el modo antiguo de misionar.[4]

Sin embargo, el "viejo sistema" tampoco era funcional. En 1777 fray Agustín Morfi, que viajó por las regiones norteñas, señalaba: "los progresos de estos indios en el cristianismo son casi imperceptibles [...] Confiesan, comulgan, ayunan y oyen misa y asisten al rezo y explicación cotidiana de la doc-

trina, que por intérprete se les hace [...] Pero todo esto hacen como mandados y en un grado de piedad tan ínfima que apenas se conoce algún cristiano".[5] Once años después, en 1788, otro franciscano, fray José Antonio Alcocer, señalaba que su colegio de Zacatecas había tenido que abandonar varias de sus fundaciones en Tamaulipas y Texas, pues la intención evangelizadora entre infieles no se estaba cumpliendo en ellas. En el Nuevo Santander los frailes no pasaban de ser párrocos de los españoles que vivían en los presidios y la conversión de los indios había tenido muy pocos avances, pues "nunca se redujeron a vida política ni a formar pueblos"; sólo se asentaban "mientras les daban de comer y luego se retiraban a los montes".[6]

Algo similar señalaba Juan Domingo Arricivita en 1792 sobre las misiones del colegio de Querétaro en la Pimería, zona que se les encargó a raíz de la expulsión de los jesuitas: las idolatrías continuaban y los frailes se enfrentaban no sólo a ataques físicos sino hasta a maleficios y añadía: "los indios están infectados con trato del Demonio y contagiados de padres a hijos".[7] Además, la huida continua de indios ya cristianos de las misiones (los llamados apóstatas por los frailes), era un fenómeno muy generalizado en tierras de frontera. Tales apóstatas, junto con algunos "facinerosos" mulatos y mestizos que se ocultaban entre los infieles, se aliaban a éstos para asaltar poblados y caminos. Los padres apostólicos habían fundado misiones entre apaches, yumas y seris, pero todas fueron destruidas por rebeliones que asolaban y destruían los pueblos, dando a los franciscanos varios mártires.

Arricivita culpaba de tales problemas a las autoridades civiles que en los ríos Colorado y Gila habían fundado presidios militares y poblados españoles como parte del proyecto pacificador de las fronteras. Los abusos de los soldados y los

colonos alteraron a los indios, que dieron muerte a religiosos y civiles con gran crueldad en 1782. A raíz de ese fracaso se había propuesto la fundación de la custodia de San Carlos en 1783 para reforzar las misiones, solución que a Arricivita le parecía poco fiable.

Con todo, el sueño de evangelizar a los indios que se resistían aún a la penetración cristiana creó todavía dos colegios apostólicos más en los finales del periodo colonial: el de Orizaba en 1799 y el de Zapopan en Guadalajara en 1816.[8] Pero a las dificultades que ya había se unieron los problemas nacidos de la guerra de independencia y de las asonadas políticas que llenaron nuestro siglo XIX y restaron aún más los ya escasos recursos económicos destinados a las misiones. A mediados de esa centuria pocos frailes sostenían ya la expectativa de convertir a los nómadas. Jerónimo, un comanche desdibujado por la leyenda, jefe guerrero que asolaba vastas regiones al sur de los Estados Unidos, era un ejemplo viviente del fracaso evangelizador de buena parte del septentrión americano. Bautizado por los frailes, apostató al igual que miles de indios lo habían hecho antes que él y huyó de la misión, conservando de cristiano tan sólo su nombre.

Los cambios que estaban afectando el norte del territorio respondían a aquellos que se estaban dando en el resto de la Nueva España. Con la colaboración de virreyes y obispos, los monarcas borbones implementaron desde 1720 una serie de reformas políticas y económicas que afectaron a toda la América hispana; pero las más importantes se dieron entre 1759 y 1788 bajo el monarca Carlos III y con la ayuda del visitador José de Gálvez, el encargado de poner en práctica tales reformas en Nueva España entre 1765 y 1771, y después desde Madrid como secretario del ministerio de Indias. Con ellas se impuso un sistema que buscaba concentrar el poder

de decisión en la Corona, aumentando la burocracia y saneando las finanzas públicas y el aparato administrativo e imponiendo el orden por la fuerza. En el proceso, los criollos fueron desplazados de las audiencias (donde se administraba justicia) y de otras dependencias gubernamentales y se colocó en ellas principalmente a elementos peninsulares.[9]

Durante el gobierno del mediocre rey Carlos IV, y a instancias de su ministro Manuel Godoy, se extendió a América la última de las reformas económicas del régimen borbónico que trajo profundas consecuencias: la llamada "consolidación de vales reales". En 1804 se exigió que el clero y las comunidades indígenas depositaran sus capitales en las cajas reales, encargadas desde entonces del pago de intereses para capellanías y obras pías. Los antiguos beneficiarios del crédito de los fondos eclesiásticos (mineros, comerciantes, comunidades indias, artesanos y propietarios y arrendadores agrícolas) se vieron obligados a pagar sus deudas sin dilación, lo que produjo la descapitalización del país, además de que puso en peligro el modo de vida de muchos sacerdotes, tanto regulares como seculares. Con esto, el aumento de los impuestos y la desigualdad social, se fomentaron fuertes resentimientos en amplios sectores novohispanos.[10] Todas esas imposiciones afectaron los intereses de la mayoría de los criollos, pero también ocasionaron, junto con otros factores, una polarización social que perjudicó a los menos favorecidos que eran los mestizos y los indígenas.

Esas reformas se impusieron sobre una población que experimentaba un gran crecimiento, a pesar de que continuas epidemias y hambrunas causaban miles de muertes. Entre 1700 y 1800, los habitantes de Nueva España se habían duplicado y a principios del siglo XIX habitaban en el virreinato cerca de seis millones de personas distribuidas en 30 ciuda-

des, 95 villas, 4 682 pueblos y 165 misiones, además de numerosas rancherías. De acuerdo con Fernando Navarro y Noriega, en una *Memoria sobre la población del reino de Nueva España* escrita en 1820, cerca de 18% (aproximadamente un millón) se consideraban criollos, alrededor de 15 000 eran españoles peninsulares, 22% pertenecían a las denominadas castas (es decir, un millón trescientos eran mestizos y mulatos) y el 60% restante (tres millones y medio) eran indígenas que vivían en su mayoría en diversos pueblos distribuidos en todo el territorio. No estaban contemplados en este censo ni los grupos nómadas, que habitaban las extensas planicies del norte, ni los indios que vivían en las selvas del sureste, pues como hemos señalado ninguno de ellos estaba aún sometido al dominio español.

Para entonces, toda esa población se definía como católica y en materia religiosa estaba sujeta, al menos nominalmente, a los dictados de una Iglesia formada, según el mismo Navarro, por 7 341 sacerdotes; de ellos 4 229 eran clérigos que administraban 1 072 curatos y 3 112 eran frailes alojados en 208 conventos y 165 misiones; había también 2 098 monjas que habitaban 56 monasterios. Excluyendo a estas últimas (pues no tenían administración de la feligresía) había en promedio un sacerdote por cada 85 000 habitantes, lo cual explica las quejas episcopales por la escasa atención espiritual de los fieles.[11]

Medio siglo antes, entre 1749 y 1770, esa Iglesia había experimentado profundos cambios, pues la mayor parte de las doctrinas en manos de los religiosos pasaron a la administración del clero secular. Poco a poco las parroquias secularizadas se consolidaron y las vicarías se multiplicaron y dieron empleo a un número considerable de clérigos diocesanos. Finalmente, después de 250 años, el episcopado obtenía el do-

minio eclesiástico absoluto sobre el territorio; la Corona había inclinado hacia él la balanza de sus preferencias, ya que lo consideraba un mejor instrumento que los religiosos en su política centralizadora.

Con estas medidas, el clero regular criollo, parte importante del engranaje político-ideológico del Estado español, pero peligroso por sus fuertes vínculos con las oligarquías locales y por su corporativismo, era reducido a sus conventos urbanos para su mejor control. En sus antiguas doctrinas, sus bienes, tierras y ganados, al igual que los templos y los edificios conventuales, pasaron a ser patrimonio de las parroquias; varios fueron ocupados para habitación del cura y otros, convertidos en obrajes y casas de alquiler, iniciaron un proceso de deterioro, símbolo de lo que estaba pasando con las comunidades que los habían habitado durante más de 200 años. Sin embargo, la huella de la evangelización mendicante no desapareció, sus santos siguieron siendo los protectores de los pueblos, sus fiestas continuaron celebrándose año con año y su presencia se prolongó aún por varias generaciones.

La secularización también afectó profundamente a las órdenes mendicantes en sus conventos urbanos. Para fines de esa centuria éstos habían visto disminuir de manera alarmante el número de novicios, quizá porque la vida en comunidad ya no ofrecía ni la seguridad ni los atractivos privilegios de antaño; esa misma razón y las fuertes tensiones en la vida conventual llevaron también a varios frailes a solicitar ser liberados de sus votos por medio de una secularización individual obtenida de Roma. Esos religiosos salidos de los claustros aumentaron el clero secular, de por sí ya muy numeroso y empobrecido.[12]

A pesar de este deterioro, los frailes continuaron ejerciendo en las ciudades un papel fundamental en la transmisión

de los valores religiosos y de las prácticas dirigidas a la salvación. Sus devociones e imágenes siguieron atrayendo hacia sus templos a los fieles y sus limosnas, en tanto que sus cofradías continuaron funcionando como importantes instrumentos de sociabilidad. Sus oradores eran llamados a predicar los sermones en las ocasiones importantes y las imprentas publicaban los libros salidos de sus plumas. Al igual que pasó con las misiones, su presencia y la del clero secular pudo paliar los efectos religiosos que trajo consigo la expulsión de los jesuitas en 1767, incluso en las actividades educativas.[13]

Los padres del oratorio de San Felipe Neri tuvieron también un papel fundamental en esta continuidad de la labor de los jesuitas. Uno de ellos, el criollo Luis Felipe Neri de Alfaro, creó en el singular santuario en Atotonilco un espacio fuertemente influido por la espiritualidad ignaciana desde 1765. En él se ofrecían a lo largo del año tandas de ejercicios espirituales de san Ignacio, cuyos ejercitantes alimentaron las Santas Escuelas de Cristo, hermandades que el mismo Alfaro fundó, junto a casas de ejercicios, en varias ciudades y villas como San Miguel, León, San Luis de Paz, Dolores, San Luis Potosí, Aguascalientes y Zacatecas. Él mismo creó también en esas localidades Santas Escuelas de María para mujeres. Además de enfatizar la autodisciplina colectiva, estas corporaciones inspiradas por las congregaciones marianas jesuíticas tenían como funciones ayudar a los pobres, socorrer a los moribundos, visitar a los enfermos y practicar penitencias en las procesiones.[14]

Muchas de las imágenes que aún se pueden contemplar hoy en día en Atotonilco muestran también la fuerte presencia de la Compañía después de la expulsión. Las representaciones del viacrucis eran utilizadas para la meditación de los

ejercicios espirituales de san Ignacio, al igual que las aterradoras escenas del infierno, claramente inspiradas en la *Compositio Loci* ignaciana. Cultos introducidos por los jesuitas como el Sagrado Corazón, la Virgen de Loreto y la Virgen del Refugio, también recibieron un gran impulso en las últimas décadas coloniales gracias a dicho santuario y a los colegios de Propaganda Fide. Por su influencia, amplios sectores de las capas medias en el Bajío se vieron influidos por un cristianismo trágico, doliente y pesimista, que promovía la flagelación y la renuncia a todo placer mundano y un fuerte puritanismo en materia moral, con una sujeción absoluta a los confesores y los directores espirituales.

Esto no pasaba sólo en el Bajío, debemos recordar que los oratorianos se hicieron cargo de algunos de los espacios abandonados por los jesuitas, como la casa Profesa de la ciudad de México, y en ellos mantuvieron muchas de las devociones e imágenes que sus anteriores ocupantes habían dejado y que seguían recordando su presencia. En San Miguel el Grande, el colegio de San Francisco de Sales también fue inspirado por los institutos ignacianos.[15]

Las actividades del padre Alfaro y de los oratorianos en el Bajío formaban parte de los proyectos reformadores que no sólo afectaron a los religiosos y a los laicos, sino que buscaban también elevar el nivel intelectual y moral de los sacerdotes seculares, sobre todo del numeroso "bajo clero". De origen criollo, mestizo o indio, muchos de ellos eran recibidos en el estado eclesiástico por sus conocimientos de las lenguas indígenas, por lo que eran enviados a administrar parroquias pobres rurales como curas o como vicarios. A principios del siglo XIX había un gran número de estos sacerdotes pobres, e incluso algunos desempleados que vivían de las limosnas públicas o incluso en la indigencia.

El fenómeno era especialmente notorio en la diócesis de Michoacán, lo que explica el elevado número de clérigos seculares entre las filas de los insurgentes.[16] Ese bajo clero tenía una escasa capacitación, una moralidad cuestionable y muy reducidos recursos y, según los testimonios de varios obispos, muchos se contentaban sólo con decir misa en los pueblos, sin explicar la doctrina cristiana y sin sermón. La ignorancia del latín y de la teología y las relajadas costumbres sexuales de algunos de sus párrocos eran otros de los temas de tales quejas. En 1775, el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta creó una casa de retiro y corrección en Tepotzotlán, con lo que el antiguo colegio jesuita se volvió una cárcel eclesiástica.[17]

Para mejorar la preparación intelectual del clero se fortalecieron los seminarios conciliares, creados en el siglo XVII en la mayoría de las diócesis; en Valladolid de Michoacán, donde funcionaba desde el siglo XVI el colegio de San Nicolás, el obispo Sánchez de Tagle fundó en 1770 un amplio edificio que albergó el nuevo seminario. El interés por estos centros nacía de la necesidad de instruir a los futuros párrocos que ocuparían los curatos secularizados recientemente.[18]

Como es notorio, los principales colaboradores del rey para aplicar las reformas del clero fueron los obispos peninsulares. Ellos, a instancias del rey, reunieron el Cuarto Concilio Provincial mexicano en 1771 que encabezó el arzobispo Antonio de Lorenzana quien, para reforzar la proyección de las sesiones, mandó publicar las actas de los tres concilios provinciales del siglo XVI. Aunque en la mente de todos estaban presentes los dos temas eclesiásticos conflictivos (la secularización y la expulsión de los jesuitas), el concilio trató de ellos sólo marginalmente. En cambio, se dedicaron muchas sesiones a la predicación (que debía ser clara y sin artificios), la

enseñanza de la doctrina a niños y adultos, las devociones y la religiosidad populares, los problemas de la castellanización, la necesidad de aumentar el número de clérigos indígenas y a otros temas de orden práctico.

Para los obispos ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII, la religiosidad novohispana seguía estando cargada de "supersticiones" y de excesos, por lo que se condenaron las prácticas cristianas que se prestaban a abusos, como las procesiones nocturnas, las flagelaciones públicas, las corridas de toros en los cementerios.[19] Algunos prelados llegaron incluso a permitir, en las zonas mineras, que se trabajara los domingos para evitar las borracheras y los excesos que se cometían con el pretexto de la fiesta.

En 1769, el arzobispo Lorenzana publicó una carta pastoral prohibiendo el palo volador, las representaciones de la Pasión de Cristo o "la jornada de los Reyes", los "santiaguitos" y otras danzas llamadas *nescuitiles,* a causa de sus ostentosos acompañamientos; en las procesiones sólo debían ir las imágenes seguidas por los fieles con velas en las manos. Asimismo se prohibían la curación o la adivinación por medio de peyote, colibríes, flores u otras yerbas y animales, las ofrendas de muñecos o de candelas hechas en cuevas, montañas o ríos, los conjuros contra el granizo, el maleficio, el baño colectivo de hombres y mujeres, el exceso de bailes y bebidas durante los velorios, prácticas como levantar la sombra o curar de espanto.[20]

En ese edicto habían influido los informes del franciscano fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, que había sido cura en varias demarcaciones cercanas a la capital entre 1733 y 1745, como Tepepan, Tepetlatzingo, Xochitepec y Coatlán del Río, lugar este último donde los indios "golpeaban y escupían a los santos de la Iglesia y renegaban de Dios". Sus

constantes ataques a las prácticas que él consideraba idolátricas, como el palo volador, y su obsesión por ver en ellas la presencia demoniaca, le ocasionaron muchos problemas con sus feligreses, quienes lo acusaron de malos tratos y abusos. De la Rosa, quien llegó incluso a llevar prisioneros al convento a los "idólatras", se dedicó a escribir contra las políticas episcopales sobre la abolición de las lenguas indígenas y atacó la separación de los religiosos de las parroquias. En 1773, De la Rosa escribía sus *Vindicias de la verdad,* un texto dirigido al arzobispo Rubio y Salinas contra sus proyectos, a los que acusaba de estar "inspirados por el Demonio" y dirigidos a que los indios perdieran la fe, "judaizaran" y siguieran con sus idolatrías, escándalos y pecados públicos.[21]

Sin embargo, la versión radical del padre de la Rosa no estaba generalizada y para muchos autores de estos finales del siglo XVIII esos rituales y costumbres de los indios, si bien no eran acordes con la visión ortodoxa del cristianismo, podían considerarse más como supersticiones derivadas de la ignorancia que como idolatrías demoniacas. Con el tiempo y las nuevas ideas ilustradas, el interés institucional por castigar este tipo de transgresiones se fue desvaneciendo. A pesar de ello muchos laicos, como Hipólito Villarroel, criticaban acremente las borracheras y las desnudeces en las fiestas, la mezcla de gente de ambos sexos en cementerios, procesiones y romerías, los excesivos gastos que se dispendiaban en las celebraciones, el desplazamiento de indios limosneros que vivían sin control civil.[22] Una actitud semejante tuvo, en 1794, el virrey segundo conde de Revillagigedo, quien prohibió que en las procesiones del *Corpus Christi* y Viernes Santo salieran los indios con sus imágenes y tambores y con "gigantes" y obligó a la gente a ir vestida con decencia y aseo.[23]

Los mismos excesos y poca ortodoxia encontraron los padres conciliares en algunas de las representaciones más difundidas de la iconografía novohispana, sobre todo de la promovida por la Compañía de Jesús: la Trinidad pintada como tres personas iguales, la jesuítica imagen del Sagrado Corazón y de los cinco señores, la Virgen de la Luz que ayudaba a un alma a salir de las fauces de un monstruo infernal. Se criticó también la poca decencia y modestia con que se vestían y enjoyaban las imágenes, pues ello iba en contra del buen gusto y de la reverencia que se debía tener con ellas. Se prohibió también tatuarse imágenes religiosas en el cuerpo y utilizar la cruz para usos profanos, como marcar el ganado.[24]

Todos esos "excesos" eran consecuencia, en parte, de que a lo largo del siglo XVII la Iglesia había privilegiado el ámbito ritual sobre el moral. Si bien es cierto que los predicadores, y sobre todo los jesuitas, insistían en moralizar a la sociedad, la proliferación de ceremoniales y devociones había ahogado esos intentos y había generado la paradoja de unos fieles muy cristianos en cuanto a las prácticas, pero con una moral bastante relajada y un conocimiento muy superficial de los dogmas. Los obispos del siglo XVIII venían de una Iglesia influida por los movimientos reformadores, que se daban sobre todo en Francia, los cuales buscaban una conversión interior y estaban en contra de las manifestaciones del culto externo, de la milagrería y de lo que consideraban "supersticiones populares", como acudir a hechiceros, ensalmadores y graniceros o creer en sortilegios y adivinaciones.[25] Aunque las manifestaciones externas de piedad podían ser toleradas, los obispos ilustrados promovían una devoción individual, sobria, íntima y racional que tuviera más en cuenta los comportamientos morales que la ritualidad, a la manera de la que había propuesto Erasmo de Róterdam en el siglo XVI.

Estas campañas para limitar la religiosidad popular afectaron muy de cerca a las cofradías, organizadoras de las fiestas y del culto a los santos. Para los ilustrados, las hermandades aplicaban la mayor parte de sus ingresos a gastos inútiles y perjudiciales a la religión, como eran los cohetes, los trajes vistosos, los bailes y las borracheras, con lo que la prosperidad de los pueblos se veía disminuida.

El arzobispo Lorenzana intentó reducir todas las cofradías a una, juntar sus bienes y poner a un mayordomo "de razón" (es decir blanco) a administrarlos. La idea fue escuchada en Madrid, pues se veía en ella la posibilidad de apropiarse de una nueva fuente de ingresos y de atacar otra manifestación del corporativismo. Así, en 1776 la Corona ordenó revisar las licencias y las constituciones de las cofradías. En 1789 aún no se cumplía tal disposición y se ordenó a los intendentes que inquiriesen sobre su número, su época de fundación, los bienes que poseían y la recolección de limosnas. Los informes tardaron aún cinco años más en presentarse pues muchas cofradías se regían de forma autónoma y estaban fuera del control de las autoridades eclesiásticas. Finalmente, en 1794, el arzobispo Núñez de Haro pudo informar sobre la supresión de 500 cofradías de las 951 que había en la arquidiócesis.[26]

Las protestas no se dejaron esperar y no sólo por parte de los indios, sino también de los curas párrocos, afectados con la nueva política que disminuía las entradas parroquiales, y de todos los perjudicados por esa reducción brutal de la piedad barroca: coheteros, sastres, mayordomos, fabricantes y vendedores de comestibles. Al final, el programa de reestructuración de las cofradías no tuvo el éxito esperado y las comunidades, muy reticentes a aceptar los cambios, siguieron

utilizando sus hermandades con bastante independencia de la Iglesia.[27]

Para los promotores de este proceso, el principal medio para conseguir los resultados esperados era la educación con base en una intensa hispanización. El argumento, que venía como vimos desde el siglo XVI, era que los dogmas de la fe no se podían expresar de manera inconfundible ni aún en la más perfecta lengua de indios, por lo que el aprendizaje de castellano debía ser obligatorio. Desde la década de 1740, el arzobispo Manuel Rubio y Salinas (rescatando una orden regia emitida desde 1691) había promovido la fundación de 262 escuelas para enseñar castellano a los indios, cuya manutención saldría de los bienes de las comunidades y de las cofradías. Sin embargo, conforme aumentaba el ritmo de transferencia de parroquias al clero secular, la fundación de escuelas fue disminuyendo después de 1760. Tres décadas después sólo sobrevivía 30% de las fundadas en la época de Rubio.[28]

Es curioso que, al mismo tiempo que se implementaba la política de hispanización, se establecía una cátedra de náhuatl en el seminario conciliar de la arquidiócesis. Hasta en la recién fundada colegiata de Guadalupe se exigió que la mitad de las canonjías fueran entregadas a sacerdotes hablantes de náhuatl. Esto no pasaba en los otros episcopados donde tales estudios fueron ignorados, pues parte importante de la política educativa de los obispos era eliminar el uso de las lenguas autóctonas. De lo que se trataba era de integrar a los indios a la productividad y a las instituciones de control españolas; se pensaba que el uso de sus idiomas y costumbres tan sólo propiciaba su aislamiento. La actitud de los obispos a este respecto estaba en perfecta consonancia con la función que los consejeros ilustrados daban a la Iglesia: aumentar la

instrucción y, con ello, la laboriosidad y la productividad de los fieles.

En contraste, algunos sectores del clero criollo se inclinaban por fomentar una catequización en lenguas indígenas, sobre todo en el ámbito de los religiosos que estaban perdiendo sus doctrinas, lo que contribuía a intensificar la pugna con los peninsulares. Para este clero nativo, el mantenimiento de los idiomas de los indios (sobre todo el náhuatl y el otomí) se convertía en una prioridad, pues su desconocimiento por parte de los clérigos peninsulares era un argumento sólido contra las políticas secularizadoras, que excluían a los frailes del control de los indios.[29]

El otro sector que pugnaba por la continuidad de las lenguas nativas como instrumentos de cristianización fue la nobleza indígena, que tenía interés en seguir manteniendo su carácter de intermediaria con las autoridades españolas. Algunos de sus miembros también expusieron sus propuestas, por ejemplo, crear seminarios de indígenas nobles para formar maestros de castellano. El tlaxcalteca Juan Cirilo de Galicia y Castilla y el sacerdote tlaltelolca Andrés Ignacio de Escalona y Arias fueron dos de los nobles indios que hicieron propuestas sobre el tema, aunque ninguno de esos proyectos se pudo llevar a la práctica.[30] A fines del periodo colonial aún era notable que no había suficientes ministros que conocieran lenguas indígenas.

Por extraño que parezca, el concilio se proponía reforzar este proceso de hispanización por medio de un aumento del clero indígena y mestizo, para lo cual propuso la creación de becas en el seminario que beneficiarían a los miembros de esas etnias. Desde 1682 se había derogado la prohibición de recibir indios y mestizos a las órdenes sacras, pero la costumbre y el racismo habían limitado mucho la aceptación de

tales ordenanzas. Para el siglo XVIII la secularización de las parroquias y la expulsión de los jesuitas habían creado la necesidad de aumentar el clero secular y por ello se aceptó con más facilidad el acceso de indios a los seminarios y a la universidad. Con ello se acababa un prejuicio racial que había durado dos centurias y la Iglesia integraba en sus filas a los sectores no blancos de la población novohispana. Sólo los mulatos y los negros siguieron cargando con el estigma de la prohibición de ingresar al sacerdocio.[31]

Los decretos del Cuarto Concilio ratificaban una posición generalizada entre las autoridades civiles y eclesiásticas y concretaban un temor: la religiosidad indígena y mestiza se inclinaba a menudo hacia la heterodoxia y el culto a las imágenes podía ser utilizado como un medio para manifestar la rebeldía contra el régimen colonial y contra la explotación; de hecho, muchas rebeliones indígenas se habían abanderado bajo la insignia de una Virgen o de un Cristo.

Por otro lado, a pesar de que en ella había lectores de los autores críticos españoles hacia la milagrería popular, muchos de los obispos de ese periodo fueron grandes promotores de santuarios: en el arzobispado de México, Alonso Núñez de Haro dio un fuerte impulso al culto guadalupano e inauguró dos nuevos edificios en el Tepeyac (el Pocito y el convento de monjas capuchinas), además de impulsar la devoción a una imagen de la Virgen de los Ángeles en Nonoalco.[32] En Oaxaca, Miguel Anselmo Álvarez de Abreu y José Gregorio Alonso de Ortigosa fomentaron la veneración de una imagen milagrosa de la Virgen en el poblado afromestizo de Juquila, en la Tierra Caliente. En Puebla, Domingo Pantaleón Álvarez y Abreu (1743-1763) promocionó el culto a la Virgen del Refugio y el santuario tlaxcalteca de Ocotlán.[33] En Nueva Galicia, fray Antonio Alcalde, Nicolás Carlos Gómez

de Cervantes y Juan Ruiz de Cabañas fueron incondicionales promotores de los santuarios de Zapopan y San Juan de los Lagos y, a finales de la centuria, el santuario de la Bufa en Zacatecas recibió un gran impulso gracias a los oficios del padre Mariano de Bezanilla.[34]

En la diócesis de Michoacán, a diferencia de lo que había sucedido en el siglo XVII, los obispos borbónicos Francisco Matos Coronado y Martín de Elizacoechea participaron muy activamente en la consolidación del templo de la Virgen de la Salud, impulsando la fundación de un convento de religiosas dominicas anexo a él, y Anselmo Sánchez de Tagle promovió el santuario de la Piedad, cercano al pueblo de Tlazazalca.[35] En Nueva Vizcaya, el obispo Pedro Tamarón y Romeral impulsaría el culto al santuario jesuita de la Virgen del Zape, bastante decaído después de la expulsión de la Compañía.[36]

El Cuarto Concilio Provincial mexicano mostró, detrás de todas estas disposiciones disciplinarias y religiosas, una tendencia de los obispos novohispanos a colaborar con el patronato regio. El único que se opuso, José Vicente Díaz Bravo, obispo de Durango, fue llamado a España por su actitud antirregalista; en cambio, a los promotores del concilio se les premió con altos cargos en la península, a Lorenzana con el arzobispado de Toledo y a Fabián y Fuero con el de Valencia. Sin embargo, los cánones del concilio no fueron aprobados por Roma, quizá por su fuerte carga regalista y porque parecían ignorar la participación papal en los asuntos eclesiásticos novohispanos.

Las reformas eclesiásticas implementadas por el concilio y las prohibiciones que emitió para limitar las manifestaciones externas constituyen una importante fuente para conocer la religiosidad novohispana de ese periodo; pero no fueron muy eficientes para erradicar tales prácticas, fuertemente

arraigadas en la vida cotidiana de la mayor parte de la población. Ésta vivía inmersa en un cristianismo mágico y ritual promovido por la misma Iglesia, que incluso toleró algunos elementos sincréticos. La fiesta y el milagro, el principal atractivo de la religión, partieron de las enseñanzas y las prácticas que los clérigos habían promocionado sobre los santos, las indulgencias, las ánimas benditas, las oraciones de los muertos, la veneración de las reliquias, el culto a las imágenes milagrosas, el empleo de medallas y el uso de agua bendita, todas ellas consideradas ortodoxas. Pero también los clérigos veían con malos ojos aquellas prácticas que se asociaban con la superstición y el paganismo, siendo difícil para los fieles distinguir la línea divisoria entre ambas.

Con las reformas borbónicas sobre temas de religión, se hacía evidente la brecha insalvable que había desde el siglo XVI entre el cristianismo ritual de las masas y aquel dogmático y moral que pretendía imponerles la Iglesia, y al que sólo tuvo acceso un pequeño sector de los laicos cercanos a algunas hermandades. En las visitas pastorales de los obispos del siglo XVIII se atribuía esa "falta de cristiandad" a la laxitud con que los sacerdotes trataban los vicios que imperaban en las sociedades coloniales y a que no castigaban como era debido la embriaguez, el concubinato, el robo y el incesto. En varios informes de fines del siglo XVIII se insistía en que sólo una tercera parte de la población cumplía con la obligación de la confesión anual. Por otro lado, un elevado número de niños nacía fuera del matrimonio, pues este sacramento no lo recibían todos los fieles, por la lejanía de los sacerdotes o porque no podían costear los aranceles de una boda formal. Los novohispanos eran un pueblo piadoso, pero muy pecador.[37]

El tema de la moral tenía profundas implicaciones políticas. Mientras el comportamiento personal se mantuviera

dentro de la esfera privada y no hubiera escándalo, el problema se solucionaba dentro del confesionario; cuando se trascendía a la esfera social y el pecado se convertía en delito, los implicados llegaban a juicio a los tribunales civiles o eclesiásticos; pero cuando los fieles se atrevían a desafiar el poder del Estado eran considerados no sólo traidores del rey, sino también enemigos de la fe y de la moral cristianas. No es gratuito que después de la Revolución francesa los tribunales inquisitoriales españoles comenzaran a considerar la subversión política como un ataque contra la religión revelada, pues contravenía el orden divino. La represión, que hasta entonces se había dirigido a los herejes, los criptojudíos y los "idólatras", ahora utilizaba los tribunales eclesiásticos para perseguir a los disidentes libertarios, cuyos "crímenes" no eran religiosos sino políticos.[38]

Al mismo tiempo, el Estado borbónico en su afán de aumentar sus rentas restringía las facultades de la Iglesia y atacaba sus privilegios judiciales y fiscales. Con ello, como señala John Lynch, "debilitó a la institución que conservaba con mayor eficacia el control de las masas y al hacerlo el imperio se vio forzado a fortalecer el aparato represivo militar con la imposición de un ejército regular". Con todo, la Iglesia siguió apoyando a la monarquía pues no tenía muchas opciones; su solidaridad con el Antiguo Régimen que la había sostenido era el único apoyo que le quedaba cuando la religión perdió el control casi absoluto que tenía sobre la cultura y la vida de las personas.[39]

Todos los temas tratados hasta aquí nos llevan a replantear la religiosidad como un proceso dinámico que está inserto e influido por los cambios sociales y las realidades regionales. Las generalizaciones que se han venido utilizando hasta ahora, sobre todo las que dan un papel determinante a

las reformas borbónicas, no dan cuenta de un fenómeno complejo que viene desde las últimas décadas del siglo XVI; a partir de entonces, un nutrido sector de clérigos y laicos, insertos en una tupida red de vínculos corporativos y clientelares, fungían como emisores, mecenas y receptores de prácticas, publicaciones, obras artísticas y festividades, medios comunicativos que trasmitían nuevos valores, normas y símbolos. Es también necesario repensar las viejas posturas historiográficas, tanto las apologéticas como las anticlericales, acerca de una religiosidad impuesta desde los aparatos eclesiásticos sobre unos laicos pasivos y sumisos a sus dictámenes. Lo que descubrimos es, al contrario, un continuo diálogo en el cual los sectores clericales y sus fieles estaban influyéndose mutuamente, fenómeno que se daba desde el siglo XVI tanto en las comunidades aborígenes que habitaban los pueblos indígenas, como en las sociedades mixtas de las ciudades y villas de todo el territorio. Esos fieles insertaban en las prácticas y las devociones su propia visión de la divinidad, visión que fue aceptada, e incluso a menudo promovida, por los mismos eclesiásticos.

Por otro lado, frente a los postulados propuestos por una perspectiva demasiado simplista y generalizadora de la religiosidad sincrética de los grupos indígenas, se ha olvidado la complejidad de las realidades regionales y la cronología. Primero debemos tener en cuenta que el número de sacerdotes (unos cuantos miles) era insuficiente para cubrir las necesidades religiosas de una población de millones de personas y que muchos de esos ministros, quizá 60%, vi-vían en el ámbito urbano, por lo cual la mayor parte de la población, la que habitaba los poblados rurales, estaba muy mal atendida. No podemos tampoco seguir ignorando las grandes diferencias que había entre aquellos territorios (en las áreas centrales del

país) donde el urbanismo, el mestizaje, las cofradías y demás redes corporativas, así como los santuarios, fortalecieron una presencia cristiana muy "occidental", y aquellos otros en los que estos elementos se presentaron de manera más débil. Sin negar la persistencia de rituales y creencias prehispánicos y de fenómenos de sincretismo en muchas regiones del sureste y el norte, lo que llevó a realizar las campañas represivas para extirparlos, en muchas otras zonas esta situación se fue diluyendo a lo largo del tiempo.

No es posible seguir aplicando los mismos criterios para entender el cristianismo del siglo XVI y el del siglo XVIII. Ahora nos damos cuenta de que muchos de los grupos indígenas, sobre todo los más cercanos a los ámbitos urbanos, a lo largo del siglo XVII se apropiaron de la religiosidad que se generaba en las ciudades y que les llegaba por medio de las cofradías y las órdenes terceras, de los santuarios y de las campañas de predicación cuaresmal, además de ir acompañada de un intenso mestizaje étnico y cultural. En todo caso, podríamos calificar a la religión católica en el virreinato como un fenómeno pendular que se movía entre la homologación propiciada y esperada por la Iglesia y la diversidad derivada de una sociedad multiétnica y pluricultural, con grandes diferencias regionales, situación que sigue teniendo gran vigencia hoy en día.

[2] Patricia Escandón Bolaños, "La nueva administración misional y los pueblos de indios", en Sergio Ortega e Ignacio del Río (comps.), *Tres siglos de historia sonorense, 1530-1830*, México, UNAM, 1993, pp. 329 y ss.

[3] José Refugio de la Torre Curiel, "La frontera misional novohispana a fines del siglo XVIII. Un caso para reflexionar sobre el concepto de misión", en Gilberto López Castillo, Cuauhtémoc Velasco Ávila *et al.* (coords.), *Etnohistoria del ámbito posmisional en México: de las reformas borbónicas a la revolución*, México, INAH, 2012, pp. 21 y ss.

[4] Edgardo López e Ignacio del Río, "La reforma institucional borbónica", en Sergio Ortega e Ignacio del Río (comps.), *Tres siglos de historia sonorense...*, pp. 316 y ss.

[5] Agustín Morfi, *Viaje de indios y Diario de Nuevo México*, edición de Vito Alessio Robles, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa, 1935, p. 204.

[6] José Antonio Alcocer, *Bosquejo de la historia del colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y sus misiones, año de 1788*, edición de Rafael Cervantes, México, Porrúa, 1958, p. 139.

[7] Juan Domingo Arricivita, *Crónica Seráfica y Apostólica del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro*, México, Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1792, vol. I, p. 397.

[8] Lino Gómez Canedo, *Evangelización y Conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977, p. 56.

[9] Clara García Ayluardo (coord.), *Las reformas borbónicas (1750-1808)*, México, FCE / CIDE / Conaculta / INEHRM, 2010, *passim*.

[10] Gisela von Wobeser, *Dominación colonial. La consolidación de Vales Reales, 1804-1812*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2003, *passim*.

[11] Citado por Guadalupe Jiménez Cordinach, *México, su tiempo de nacer (1750-1821)*, México, Fomento Cultural Banamex, 1997, p. 51.

[12] Antonio Rubial *et al.*, *La Iglesia en el México Colonial*, México, Insituto de Investigaciones Históricas-UNAM / Instituto Alfonso Vélex Pliego-BUAP / Ediciones Educación y Cultura, 2013, pp. 458 y ss.

[13] Karen Melvin, *Building Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain,* Stanford, Stanford University Press, 2012, pp. 232 y ss.

[14] Jorge Hernández, *La soledad del silencio. Microhistoria del santuario de Atotonilco*, México, FCE, 1991, pp. 50 y ss.

[15] Antonio Rubial, "La politización de las imágenes. La propaganda projesuítica antes y después de la expulsión (1750-1800)", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, (2015), pp. 9 y ss.

[16] Nancy M. Farris, *La corona y el clero en el México colonial (1579-1821)*, México, FCE, 1995, pp. 235 y ss. Esta autora da una lista de cerca de 400 participantes eclesiásticos en el movimiento de independencia, de los cuales 250 eran seculares.

[17] Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Patria, 1946, vol. IV, pp. 84 y ss.

[18] Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM / Bonilla Artigas Editores, 2012, pp. 183 y ss.

[19] *Actas del IV Concilio Provincial Mexicano*, en Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos,* México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2004, lib. III, tít. XVIII.

[20] William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII,* trad. de Óscar Marín, México, El Colegio de México / El Colegio de Michoacán / Secretaría de Gobernación, 1999, vol. II, p. 438; Tavárez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial,* México, El Colegio de Michoacán / UABJO / CIESAS / UAM-Iztapalapa, 2012, p. 484.

[21] Heréndira Téllez Nieto, "Vindicias de la verdad de fray Antonio de la Rosa Figueroa. Un tratado sobre políticas lingüísticas en la Nueva España (siglo XVIII)", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad,* vol. XXXV, núm. 140 (2014), pp. 129 y ss.

[22] Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España*, edición de Beatriz Ruiz Gaytán, México, Conaculta, 1994, pp. 54 y ss.

[23] *Compendio de providencias de policía de México del Segundo Conde de Revillagigedo*, edición de Ignacio González Polo, *Suplemento al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, UNAM, México, 1983, vols. 14-15, p. 32.

[24] *Actas del IV concilio provincial mexicano*, lib. III, tít. XXI.

[25] *Ibid.*, lib. V, tít. VI.

[26] Clara García Ayluardo, *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII*, México, Conaculta/FCE, 2016, pp. 204 y ss.

[27] David Brading, "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", *Journal of Latin American Studies*, vol. 15, parte 1 (1983), pp. 3 y ss.

[28] Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 160 y ss.

[29] María Teresa Álvarez Icaza, "Las lenguas de la fe (1749). Una etapa de quiebre tras, un largo debate", en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes (eds.), *Expresiones y estrategias. La iglesia en el orden social novohispano,* México Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vecker Pliego-BUAP, 2017, pp. 331 y s.

[30] Mónica Díaz, "The Education of Natives, Creole Clerics and the Mexican Enlightenment", *Colonial Latin American Review*, vol. 24, núm. 1 (2015), pp. 60 y ss.

[31] Rodolfo Aguirre Salvador y Margarita Menegus, *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII,* México, Centro de Estudios sobre la Universidad / UNAM / Plaza y Valdés, 2006, pp. 20 y ss.

[32] Paul Ramírez y William Taylor, "Out of Tlatelolco's Ruins: Patronage, Devotion and Natural Disaster at the Shrine of our Lady of the Angels, 1745-1781", *Hispanic American Historical Review*, núm. 93 (2013), pp. 33 y ss.

[33] Florencia y Oviedo, *Zodiaco Mariano*, edición de Antonio Rubial, México, Conaculta, 1995, pp. 243 y ss.

[34] José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*, México, Editorial Cultura, 1957-1977, t. III, vol. II, pp. 935 y ss.

[35] Alberto Carrillo Cázares, *La primera historia de la Piedad, el Fénix del Amor,* Zamora, El Colegio de Michoacán / Gobierno del Estado de Michoacán, 1993, pp. 48 y ss.

[36] Pedro Tamarón y Romeral, *Demostración del vastisimo obispado de Nueva Vizcaya (1765),* edición de Vito Alessio Robles, México, Porrúa, 1937, pp. 86 y ss.

[37] Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La educación popular de los jesuitas,* México Universidad Iberoamericana, 1989, *passim.*

[38] Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Conaculta-INAH / Porrúa, 2004, pp. 79 y ss.

[39] John Lynch, *Dios en el nuevo mundo. Una historia religiosa de América Latina*, Barcelona, Crítica, 2012, pp. 146 y ss.

OBRAS CITADAS

Fuentes

Aguilera, Francisco de, *Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heroicas y preciosa muerte de la venerable señora Catarina de San Joan…*, México, Imprenta de Diego Fernández de León, 1688.

Ajofrín, Francisco de, *Diario del viaje que hizo a la América española en el siglo* XVIII, 2 vols., México, Instituto Cultural Hispano Mexicano, 1964.

Alcalá, Jerónimo de, *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Mechuacan*, Morelia, El Colegio de Michoacán / Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.

Alcocer, José Antonio, *Bosquejo de la historia del colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y sus misiones, año de 1788*, edición de Rafael Cervantes, México, Porrúa, 1958 (Biblioteca Porrúa, 12).

Arlegui, José, *Crónica de la provincia de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de Zacatecas* [México, 1737], México, Ignacio Cumplido, 1851.

Arricivita, Juan Domingo, *Crónica Seráfica y Apostólica del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro*, 2 vols., México, Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1792.

Balsalobre, Gonzalo, "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del

obispado de Oaxaca", *Anales del Museo Nacional de México*, 1ª época, núm. 6 (1982), pp. 229-260.

Basalenque, Diego, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán* [México, 1673], edición de Gerardo Sánchez Díaz, Morelia, Balsal Editores, 1989.

Bautista, Juan, *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, edición y trad. de Luis Reyes García, México, Biblioteca Lorenzo Boturini de la Basílica de Guadalupe / CIESAS, 2001.

Burgoa, Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y Nueva Iglesia de las Indias Occidentales,* México, UNAM / Conaculta / Porrúa / Gobierno del Estado de Oaxaca / Universidad Autónoma de Oaxaca, 1997.

Cabrera Quintero, Cayetano, *Escudo de armas de la ciudad de México* (México, Viuda de José Bernardo de Hogal, 1746), edición facsimilar moderna, México, IMSS, 1981.

Castro Santa Ana, José Manuel de, *Diario de sucesos notables*, 3 vols., México, Imprenta de Juan N. Navarro, 1854 (Documentos para la Historia de Méjico, IV, V y VI).

Chapa, Juan Bautista, "Historia del Nuevo Reino de León de 1650-1690", en Israel Cavazos (ed.), *Historia de Nuevo León*, Monterrey, Gobierno del Estado, Universidad de Nuevo León, 1961.

Chimalpáhin, Domingo de San Antón Muñón, *Séptima relación,* en *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, 2 vols., paleografía y trad. Rafael Tena, México, Conaculta, 1998.

Cisneros, Luis de, *Historia del principio, origen, progresos, venidas a México y milagros de la Santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios que se venera en su santuario a tres leguas de aquella capital. México, 1621*, edición de

Francisco Miranda, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999.

Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, edición de Josefina García y Víctor Castillo, 2 vols., México, Instituto de investigaciones Históricas-UNAM, 1976 (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 6).

Compendio de providencias de policía de México del Segundo Conde de Revillagigedo, edición de Ignacio González Polo, *Suplemento al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, UNAM, México, 1983, vols. 14-15.

Cuevas, Mariano (ed.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*, México, Porrúa / Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1975 (Biblioteca Porrúa de Historia, 62).

Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España* [Madrid, 1596; Bruselas, 1634], pról. de Agustín Millares Carlo, México, Academia Mexicana, 1955.

Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos, México, Imprenta de José Joaquín Terrazas, 1897.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 1983 (Sepan Cuántos, 5).

Durán, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la tierra firme,* 2 vols., edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Conaculta, 1995 (Cien de México).

Encarnación, Mariana de la, *Crónica del convento de las carmelitas descalzas de la ciudad de México. 1641*, en Ma-

nuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, México, Condumex, 1997.

Escobar, Mathias de, *Americana Thebaida, Vitas Patrum de los religiosos hermitaños de Nuestro Padre San Agustín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, edición de Igor Cerda, Morelia, Universidad de San Nicolás, 2008.

Espinosa, Isidro Félix de, *El Peregrino Septentrional Atlante delineado en la ejemplarísima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1737.

Florencia, Francisco, y Juan Antonio Oviedo, *Zodiaco Mariano*, edición de Antonio Rubial, México, Conaculta, 1995 (Colección Sello Bermejo).

Gage, Thomas, *El inglés americano. Sus trabajos por mar y tierra o un nuevo reconocimiento de las Indias occidentales*, edición de Eugenio Martín Torres, México, Fideicomiso Teixidor / Libros del Umbral, 2001.

García, Esteban, *Libro quinto: Crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México*, edición de Roberto Jaramillo, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1997.

González de Rosende, Antonio, *Vida y virtudes del Illmo. y Exmmo. Señor Ivan de Palafox y Mendoza*, Madrid, Julián Paredes, 1666.

Grijalva, Juan de, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592* [México, 1624], México, Porrúa, 1985 (Biblioteca Porrúa, 85).

Guyo, Gregorio de, *Diario. 1648-1664,* 2 vols., México, Porrúa, 1986.

Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos, edición de Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro, 2 vols., México, Porrúa, 1985.

Ita y Parra, Bartolomé Felipe, *Consejera de la salud María Santísima en su soberana imagen de Loreto, que venera esta corte mexicana en su colegio de san Gregorio de la sagrada Compañía de Jesús. Sermón moral...*, México, Imprenta de los herederos de Miguel de Rivera, 1728.

León, Alonso de, "Relación y discursos del descubrimiento, población y pacificación de Este Nuevo Reino de León", en Israel Cavazos (ed.), *Historia de Nuevo León*, Monterrey, Gobierno del Estado, Universidad de Nuevo León, 1961.

Lezamis, Joseph de, *Dedicatoria y breve relación de la vida y muerte del Illmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. Francisco de Aguiar y Seijas, arzobispo de México*, México, María de Benavides, 1699.

Lizana, Bernardo de, *Devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán* [Valladolid, 1633], edición de René Acuña, David Bolles y Moisés Aguirre, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1995 (Serie Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 12).

López Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán* [Madrid, 1688], 3 vols., Campeche, Ayuntamiento de Campeche, 1995-1997 (Colección Pablo García, 2).

López de Villaseñor, Antonio, *Cartilla Vieja de la Nobilísima ciudad de Puebla* (1781), edición de José Mantecón, introd. de Efraín Castro, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 1961 (Estudios y Fuentes del Arte en México, 2).

Lorenzana, Francisco Antonio de, *Series de los ilustrísimos señores prelados de la provincia mexicana,* en *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble*

y muy leal ciudad de México, México, Joseph Antonio de Hogal, 1769.

Martínez López-Cano, Pilar (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2004 (versión en CD).

Mendieta, Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 vols., edición de Antonio Rubial, México, Conaculta, 1997 (Cien de México).

Molina, Alonso de, *Doctrina christiana en lengua mexicana muy necessaria: en la qual se contienen todos los principales mysterios de nuestra Santa Fe católica*, México, Pedro Ocharte, 1578.

Mollinedo, Juan Bautista, "Proyecto para la colonización y evangelización de Tamaulipas en 1616", versión paleográfica, introducción y notas de Ernesto Lemoine Villicaña, *Boletín del Archivo General de la Nación,* núm. 4, México (1961), pp. 570-582.

Morfi, Agustín, *Viaje de indios y Diario de Nuevo México*, edición de Vito Alessio Robles, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa, 1935.

Mota y Escobar, Alonso, *Memoriales del obispado de Tlaxcala. Un recorrido por el centro de México a principios del siglo XVII*, intr. y notas de Alba González Jácome, México, SEP, 1987 (Quinto Centenario).

Motolinía, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España,* edición de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1986 (Sepan Cuántos, 129).

Muñoz, Diego, "Descripción de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán (1685)", en Benedict Warren (ed.), *Michoacán en la década de 1580*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2000 (Colección Nuestras Raíces, 6).

Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, edición de María del Carmen León y Jaime Humberto Ruz, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1988.

Palafox y Mendoza, Juan de, *Relación de las visitas eclesiásticas de parte del obispado de la Puebla de los Ángeles, 1643-1646*, edición de Bernardo García Martínez, México, El Colegio de México, 2014.

Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triumphos de Nuestra Santa Fe, entre gentes las mas bárbaras y fieras del Nuevo Orbe; conseguidos por los soldados de la milicia de Compañía de Jesús en las misiones de la provincia de Nueva España* [Madrid, Alonso de Paredes, 1645], ed. facs., México, Siglo XXI Editores / Difocur, 1992.

Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco, México, Tipografía Guerrero, 1910 (Publicaciones del AGN, 1).

Procesos de indios idólatras y hechiceros, México, Tipografía Guerrero, 1912 (Publicaciones del AGN, 3).

Rea, Alonso de la, *Crónica de la orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán en la Nueva España* [México, 1643], edición de Patricia Escandón, Zamora, El Colegio de Michoacán / Fideicomiso Teixidor, 1996.

Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, 3 vols., edición de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1972.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, 1629*, edición de María Elena de la Garza, México, SEP, 1988 (Cien de México).

Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, edición de Josefina García y Alfredo López Austin, México, Conaculta, 1989 (Cien de México).

—, *Adiciones. Apéndices a la Postilla y Ejercicio cotidiano,* edición de Arturo J. Anderson, México, UNAM, 1993.

Sánchez Baquero, Juan, *Relación breve del principio y progreso de la provincia de Nueva España de la Compañía de Jesús,* México, Patra, 1945.

Sardo, Joaquín, *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de Nuestro Señor Jesucristo Crucificado aparecida en una de las cuevas de San Miguel de Chalma,* México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979.

Serna, Jacinto de la, *Manual de Ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, edición de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural, 1953.

Tamarón y Romeral, Pedro, *Demostración del vastisimo obispado de Nueva Vizcaya (1765),* edición de Vito Alessio Robles, México, Porrúa, 1937 (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 7).

Tello, Antonio*, Crónica miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco* (compuesta en 1652), 4 vols., edición de José Cornejo Franco, Guadalajara, Font, 1942-1945.

*Testimonios históricos guadalupano*s, edición de Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Alba, México, FCE, 1999.

Torquemada, Juan de, *De los veintiún libros rituales y Monarquía Indiana* [Sevilla, 1615], 7 vols., edición de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1975-1983.

Torres, Miguel de, *Vida ejemplar y muerte preciosa de la madre Bárbara Josepha de San Francisco... del convento de la Santísima Trinidad de la Puebla de los Ángeles,* México, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio / Sociedad Mexicana de Bibliófilos, 1999.

Valadés, Diego, *Retórica Cristiana* [Perugia, 1579], intr. y trad. de Tarsicio Herrera, Julio Pimentel, Alfonso Castro Pallares y Esteban Palomera, México, FCE / UNAM, 2003 (Biblioteca Americana).

Vetancurt, Agustín de, *Teatro Mexicano, Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias* [México, 1698], México, Porrúa, 1982 (Biblioteca Porrúa, 45).

Villarroel, Hipólito, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España*, edición de Beatriz Ruiz Gaytán, México, Conaculta, 1994.

Villaseñor y Sánchez, José Antonio, *Teatro americano. Descripción General de los Reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1746.

Ximénez, Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, 3 vols., edición de Antonio de Villacorta, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1929.

Obras de interpretación

Aguilar García, Carolina, *La tercera orden franciscana de la Ciudad de México siglo XVII*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014 (tesis de maestría en historia).

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Zongolica, encuentro de dioses y santos patronos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986.

Aguirre Salvador, Rodolfo, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, Instituto de In-

vestigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM / Bonilla Artigas Editores, 2012.

Aguirre Salvador, Rodolfo, "La reorganización de cofradías del arzobispado de México por Aguiar y Seixas", en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes (eds.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego-BUAP, 2017, pp. 267-293.

Aguirre Salvador, Rodolfo, y Margarita Menegus, *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad /UNAM / Plaza y Valdés, 2006.

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México 1570-1700*, México, FCE, 1988.

—, "El imperial colegio de Santa Cruz y las aves de rapiña: una modesta contribución a la microfísica del poder a mediados del siglo XVI", *Historia Mexicana*, vol. 64, núm. 253 (2014), pp. 7-64.

—, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, FCE / El Colegio de México, 1999.

Alcalá, Luisa Elena, "Blanqueando la Loreto mexicana. Prejuicios sociales y condicionantes materiales en la representación de vírgenes negras", en María Cruz de Carlos, Pierre Civil, Felipe Pereda y Cécile Vincent-Cassy (eds.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica*, Madrid, Colección de la Casa de Velázquez, 2008, pp. 171-193.

Álvarez Icaza, María Teresa, *Indios y misioneros en el noreste de la Sierra Gorda durante la época colonial*, Querétaro, Poder Ejecutivo del Estado de Querétaro, Fondo Editorial de Querétaro, 2015.

—, "Las lenguas de la fe (1749-1765). Una etapa de quiebre tras un largo debate", en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes (eds.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego-BUAP, 2017, pp. 295-334.

Álvarez Moctezuma, Israel, "*Civitas Templum*. La fundación de la fiesta de *Corpus* en la Ciudad de México (1539-1587)", en Monserrat Gali y Morelos Torres (eds.), *Lo sagrado y lo profano en la festividad de Corpus Christi*, México, UNAM / BUAP, 2008, pp. 41-59.

Álvarez Tostado, Laura Elena, *El colegio y el seminario de Sinaloa bajo la advocación de san Ignacio de Loyola*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2004 (tesis de maestría en historia).

Arriaga Arriaga, Iván José, *La ciudad de México durante la conquista. De la ciudad prehispánica a la refundación de Hernán Cortés (1519-1521)*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2013 (tesis de licenciatura en historia).

Arroyo, Esteban, *Las misiones dominicanas de la Sierra Gorda de Querétaro*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1987.

Báez-Jorge, Félix, *Entre los nahuales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

—, *Los disfraces del diablo (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2003.

Bargellini, Clara, "The Virgin of El Zape and Jesuit Missions in Nueva Vizcaya", en Danna A. Levin Rojo y Cynthia Radding (ed.), *Borderlands of the Iberian World*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

Bargellini, Clara *et al.*, *El arte de las misiones del norte de la Nueva España (1600-1821)*, México, Conaculta / UNAM / Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2009.

Baz Sánchez, Sara Gabriela, *"Por el feliz tránsito de aquel moribundo". La tradición y continuidad en las preparaciones para la muerte en el ámbito de la Nueva España, siglos XV-XVIII*, México, El Colegio de México, 2015 (tesis de doctorado en historia).

Bazarte Martínez, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México, 1526-1860*, México, UAM-Azcapotzalco, 1989.

—, "El espacio vivo de la muerte", en María Alba Pastor y Alicia Mayer (eds.), *Formaciones religiosas en la América colonial, México*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2000, pp. 159-177.

Bazarte, Martínez Alicia, y Clara García Ayluardo, *Los costos de la salvación. Las cofradías de la ciudad de México (siglos XVI-XIX)*, México, CIDE / Instituto Politécnico Nacional / AGN, 1989.

Bazarte Martínez, Alicia, y José Antonio Cruz Rangel, "Santas Escuelas de Cristo en la segunda mitad del siglo XVIII en la Ciudad de México", *Revista Fuentes Humanísticas: la vida cotidiana en México en el siglo XIX. Historia*, año 21, núm. 38 (2009), pp. 179-199.

Bernabéu Albert, Salvador, "La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)", en *El Gran Norte Mexicano. Indios misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Sevilla, CSIC / Escuela de Estudios Hispano-americanos, 2009, pp. 165-211 (Colección Universos Americanos, 3).

Bieñko de Peralta, Doris, "Con el diablo en el cuerpo. El discurso y la práctica en torno a la posesión demoniaca",

en Antonio Rubial y Doris Bieñko (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Conaculta / INAH, 2011, pp. 197-206.

Brading, David, "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", *Journal of Latin American Studies*, vol. 15, parte 1 (1983), pp. 1-22.

—, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 1994.

—, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.

Burkhart, Louise M., *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

—, "The Little Doctrine and Indigenous Catechesis in New Spain", *Hispanic American Historical Review*, vol. 94, núm. 2 (2014), pp. 167-206.

Calvo, Thomas, "¿La religión de los "ricos" era una religión popular? La Tercera orden de Santo Domingo (México), 1682-1693", en Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser *et al.* (eds.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, UNAM, 1998, pp. 75-90.

Calvo, Thomas, "Una pastora y su rebaño en las praderas del tiempo: catedral y ciudad (siglos XVI-XVIII)", en *La catedral de Guadalajara. Su historia y significados*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2012, vol. I, pp. 99-135.

Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988.

Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978.

Carrasco, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP, 1976.

Carrera Stampa, Manuel, *Los gremios mexicanos*, Iberoamericana, México, 1954.

Carrillo Cázares, Alberto, *La primera historia de la Piedad, el Fénix del Amor*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Fondo Cultural Piedadense, 1990.

—, *Michoacán en el otoño del siglo XVII* [la visita del obispo Francisco Aguiar y Seijas], Zamora, El Colegio de Michoacán / Gobierno del Estado de Michoacán, 1993.

Castañeda García, Rafael, "Piedad y participación femenina en la cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano. Siglo XVIII", *Nuevos Mundos, Mundos Nuevos,* en <http://nuevomundo.revues.org/64478>.

—, "Santos negros, devotos de color. Las cofradías de San Benito de Palermo en Nueva España. Identidades étnicas y religiosas, siglos XVII y XVIII", en Óscar Álvarez, Alberto Angulo y Jon Ander Ramos (eds.), *Devoción, paisanaje e identidad. Las cofradías y congregaciones de naturales en España y en América (siglos XVI-XIX)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2014, pp. 145-164.

—, "La devoción a santa Ifigenia entre los negros y mulatos de Nueva España", en Aurelia Martín Cázares (ed.), *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos*, Granada, Universidad de Granada, 2015, pp. 151-172.

—, "La construcción de una devoción regional. El milagroso Santo *Ecce Homo* de San Miguel el grande", en Rafael Castañeda y Rosa Alicia Pérez Luque (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, México, El Colegio de Michoacán / CIESAS, 2015, pp. 183-208.

Castro Gutiérrez, Felipe, *Los tarascos y el imperio español (1600-1740)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2004.

Cervantes, Fernando, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, Barcelona, Herder, 1996.

Cervantes López, Julio César, *La archicofradía de la Santísima Trinidad. Una cofradía novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2003 (tesis de licenciatura en historia).

Chance, John, *La conquista de la Sierra*, México, CIESAS / Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1998.

Chinchilla Pawling, Perla, *El sermón de misión y su tipología*, México, Universidad Iberoamericana / Social Sciences and Humanities Research of Canada, 2013.

Chowning, Margaret, "La feminización de la piedad en México: género y piedad en las cofradías de españoles. Tendencias coloniales y poscoloniales en los arzobispados de Michoacán y Guadalajara", en Brian Connaughton (coord.), *Religión, política e identidad en la Independencia de México*, México, UAM / BUAP, 2010, pp. 475-514.

Clendinnen, Inga, *Ambivalent Conquest, Maya and Spaniard in Yucatan 1517-1570*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Cline, Sarah, "The Spiritual Conquest Reexamined: Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth-Century Mexico", *Hispanic American Historical Review*, vol. LXXIII (1993), pp. 453-480.

Corcuera de Mancera, Sonia, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España, 1555-1771*, México, FCE, 1994.

Cruz González, Cristina, "Mexican Instauration: Devotion and Transformation in New Spain", *Religion and the Arts*, núm. 18 (2014), pp. 87-113.

Cuadriello, Jaime, "San José en tierra de gentiles. Ministro de Egipto y virrey de las Indias", *Memoria del Museo Nacional de Arte*, núm. 1 (1989), pp. 5-49.

—, "Zodiaco Mariano. Una alegoría de Miguel Cabrera", en *Zodiaco Mariano. 250 años de la declaración pontificia de María de Guadalupe como patrona de México*, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2004, pp. 19-129.

Cuadriello, Jaime, *Las glorias de la república de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM / Museo Nacional de Arte, 2004.

—, "El padre Clavijero y la lengua de san Juan Nepomuceno", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXIII, núm. 99 (2011), pp. 137-179.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 5 vols., México, Patria, 1946.

Dávila Garibi, José Ignacio, *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*, 5 vols., México, Cultura, 1957-1977.

Decorme, Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, 2 vols., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941.

Dehouve, Danièle, *Entre el caimán y el jaguar, los pueblos indios de Guerrero*, México, CIESAS / Instituto Nacional Indigenista, 1994.

—, "L'apparition d'une mémoire afro-indienne dans le Mexique colonial. Les tribulations d'ún saint sur la route d'Acapulco", en *Mémorires en devenir. Amérique latine,*

XVIe-XXe siècle, Bordeaux, Maison des Pays Ibériques, 1994, pp. 113-135.

—, "La 'parole des anciens' ou Huehuetlatolli, une trouvaille franciscaine", en Pierre Ragon (ed.), *Nouveaux chrétiens, nouvelles chrétientés dans les Amériques, XVIe-XIXe siècles*, París, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2014, pp. 47-60.

Díaz, Mónica, "The Education of Natives, Creole Clerics and the Mexican Enlightenment", *Colonial Latin American Review*, vol. 24, núm. 1 (2015), pp. 60-83.

Dunne, Peter Masten, *Las antiguas misiones de la Tarahumara*, 2 vols., México, Jus, 1958.

Escalante Gonzalbo, Pablo, "Elogio de la cofradía y arraigo de la fe. La pintura mural de la capilla abierta de San Juan Teitipac (valle de Oaxaca)", en Elisa Vargas Lugo, *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, Fomento Cultural Banamex / Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 2005, pp. 225-236.

Escalante Gonzalbo, Pablo, y Antonio Rubial García, "Los pueblos, los conventos y la liturgia", en Pilar Gonzalbo (comp.), *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México / FCE, 2004, vol. I, pp. 367-390.

Escandón Bolaños, Patricia, "La nueva administración misional y los pueblos de indios", en Sergio Ortega e Ignacio del Río (comps.), *Tres siglos de historia sonorense, 1530-1830*, México, UNAM, 1993, pp. 329-393.

—, *La provincia franciscana de Michoacán en el siglo XVII*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1999 (tesis de doctorado en historia).

— "La alianza de altar y trono: el imperio español y los colegios franciscanos de América", en *Homenaje a Elsa Cecilia Frost*, México, CCyDEL-UNAM, 2006, pp. 131-156.

Estrada de Gerlero, Elena Isabel, "Sentido político, social y religioso en la arquitectura conventual novohispana", en *Historia del Arte Mexicano*, SEP / INBA / Salvat, 1982, vol. IV, pp. 17-35.

Fallena Montaño, Rosa Denise, *La Virgen de María: Simbolización de Conquista y Fundación en los Valles de Puebla-Tlaxcala: La Conquistadora de Puebla, la Virgen Asunción de Tlaxcala y Nuestra Señora de los Remedios de Cholula,* México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 2013 (tesis de doctorado en historia del arte).

Farris, Nancy M., *La corona y el clero en el México colonial (1579-1821)*, México, FCE, 1995.

Fernández del Castillo, Francisco, *Libros y libreros del siglo XVI*, México, FCE / AGN, 1982.

Frost, Elsa Cecilia, *Teatro profesional jesuita del siglo XVII*, México, Conaculta, 1989.

Galí, Monserrat, "La estampa religiosa en México", *El Alcaraván, Boletín bimestral del Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca*, vol. II, núm. 7 (1991), pp. 3-7.

García Ayluardo, Clara (coord.), *Las reformas borbónicas (1750-1808)*, México, FCE / CIDE / Conaculta / INEHRM, 2010.

García Ayluardo, Clara, *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII*, México, Conaculta / FCE, 2016.

García Hernández, Marcela Rocío, "La confesión en el tercer concilio mexicano", en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (eds.), *Los concilios provinciales en Nueva España: reflexiones e influencias*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / BUAP, 2005, pp. 223-252.

García Mar, Guillermo, "Entre saqueo, aroma de humo y reliquias prohibidas: el santuario de la Santísima Cruz de Tepic, 1619-1812", *Letras Históricas*, núm. 8 (2013), pp. 41-69.

Garone Gravier, Marina, "Predicando con el libro en la mano: producción editorial novohispana en lenguas indígenas del norte de México", en Clara Bargellini *et al.*, *El arte de las misiones del norte de la Nueva España (1600-1821)*, México, Conaculta / UNAM / Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2009, pp. 218-225.

—, "Letras para una lengua indomable. Tipografía y edición colonial en otomí", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 49 (2013), pp. 119-168.

Gerhard, Peter, *Síntesis e índices de los mandamientos virreinales. 1548-1552,* México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1992.

—, *La frontera norte de la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1996 (Espacio y Tiempo, 3).

—, *Geografía histórica de la Nueva España, 1521-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2000.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI Editores, 1977.

Gómez Canedo, Lino, *Evangelización y Conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989.

González Cicero, Stella María, *Perspectiva religiosa en Yucatán (1517-1571)*, México, El Colegio de México, 1978.

González González, Enrique, "Felipe II y la censura del libro. De la metrópoli a la Nueva España", en Pilar Martí-

nez y Francisco Cervantes (comps.), *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP / Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2016, pp. 117-164.

González Marmolejo, Jorge René, *Misioneros del desierto. Estructura, organización y vida cotidiana de los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide. Siglo XVIII*, México, INAH, 2009.

Greenleaf, Richard, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, México, FCE, 1988.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner"*, México, FCE, 1994.

Gutiérrez Arriola, Cecilia, "Misiones del Nayar. La postrera obra de los jesuitas en la Nueva España", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas,* núm. 91 (2007), pp. 31-68.

Gutiérrez Haces, Juana, y José Rubén Romero Galván, "A imagen y semejanza, la Roma del nuevo mundo", *Actas del XIV Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 1994, pp. 163-174.

Hammer McClure, Wayne, *The Marqués de Gelves Viceroy of New Spain,* Ann Harbor, Michigan, Texas Christian University, 1973.

Harrison, Jay T., "Negociando la supervivencia en la frontera de Texas", en Porfirio Sanz Camañes y David Rex Galindo (eds.), *La frontera en el mundo hispánico*, Quito, Abya-Yala, 2014, pp. 483-502.

Hausberger, Bernd, "La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 17 (1998), pp. 63-106.

—, *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im Kolonialen Mexiko*, Viena, R. Oldenburg Verlag, 2000.

Hernández, Jorge, *La soledad del silencio. Microhistoria del santuario de Atotonilco*, México, FCE, 1991.

Hernández de León-Portilla, Ascensión, *Tepuztlahcuilolli. Impresos en Náhuatl*, 2 vols., México, UNAM, 1988.

Hoberman, Louise, *Mexico's Merchant Elite, 1560-1660*, Durham-Londres, Duke University Press, 1991.

Hoyo, Eugenio del, *Tríptico de la colonia*, Monterrey, Archivo General de Nuevo León, 1990 (Cuadernos del Archivo, 49).

Huerta Sánchez, Yasir Armando, *La cofradía de Nuestra Señora de la Guía de los oficiales del gremio de sastres, calceteros y jubeteros. Ciudad de México (1680-1730)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014 (tesis de maestría en historia).

Jiménez Cordinach, Guadalupe, *México, su tiempo de nacer (1750-1821)*, México, Fomento Cultural Banamex, 1997.

Jiménez Gómez, Juan Ricardo, *La república de indios en Querétaro 1550-1820*, Querétaro, Instituto de Estudios Constitucionales, 2006.

Jiménez Moreno, Wigberto, y Salvador Mateos, *El códice Yanhuitlán*, México, El Museo Nacional, 1940.

Johansson, Patrick, "El auto *La adoración de los Reyes Magos* en el crisol de la lengua náhuatl", en Rita De Maeseneer, Ingeborg Jongbloet, Lieve Vangehuchten, An Van Hecke y Jasper Vervaeke (eds.), *El Hispanismo Omnipresente. Homenaje a Robert Verdonk*, Bruselas / Amberes, University Press Anwerp / Embajada de España en los Países Bajos, 2009, pp. 459-470.

Johnson, Trevor, "Guardian Angels and the Society of Jesus", en Peter Marshall y Alexandra Walsham (eds.), *Angels in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 191-213.

Kaspar, Oldrich, *Los jesuitas checos en la Nueva España, 1678-1767*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

Klor de Alva, Jorge, "Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity", en George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States*, Nueva York, Academic Press, 1982, pp. 345-366.

Kobayashi, José María, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México, 1974.

Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1982.

Lamadrid, Lázaro, "The Letters of fray Margil in the Archivo de la Recolección in Guatemala", *The Americas*, vol. 7, núm. 3 (1951), pp. 325-355.

Lara Cisneros, Gerardo, *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, Conaculta / Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2007.

—, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014.

Lavallé, Bernard, *Au nom des Indiens. Une histoire de l'evangélisation en Amérique espagnole*, París, Payot et Rivages, 2014.

Lempérière, Annick, *Entre Dios y el rey: la república. La Ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, México, FCE, 2013.

León Alanís, Ricardo, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán (1525-1640)*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás, 1997.

León Cázares, María del Carmen, "La presencia del demonio en las *Constituciones diocesanas* de fray Francisco Núñez de la Vega", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 13 (1993), pp. 41-71.

León-Portilla, Miguel, "Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 11 (1974), pp. 11-36.

—, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1985 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 21).

—, *Fray Bernardino de Sahagún, pionero de la Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1985-1999 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías-UNAM).

Lizcano Carmona, Alfa, *Religiosidad otomí colonial en Huizquilucan, 1693*, México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán-UNAM, 2014 (tesis de licenciatura en historia).

Llamas Camacho, Edith, "Los nuevos gobernadores pimas: negociadores interculturales en las misiones jesuitas de Sonora", en Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares (coords.), *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2011, pp. 95-116.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, FCE, 1999.

López Austin, Alfredo, "Cuando Cristo andaba de milagros", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán / El Colegio Mexiquense, 2003, pp. 203-224.

López, Edgardo, e Ignacio del Río, "La reforma institucional borbónica", en Sergio Ortega e Ignacio del Río (comps.), *Tres siglos de historia sonorense, 1530-1830*, México, UNAM, 1993.

López Lara, Ramón (ed.), *El obispado de Michoacán en el siglo XVII*, Morelia, Fimax Publicistas, 1973.

López Meléndez, Diana, *De la colina al valle. Las etapas de construcción monástica en Cuauhtinchan (1527-1593)*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2014 (tesina de licenciatura en historia inédita).

Lundberg, Magnus, *Unificación y conflicto: la gestión episcopal de Alonso de Montúfar, OP, arzobispo de México, 1554-1572*, México, El Colegio de Michoacán, 2009.

Lynch, John, *Dios en el nuevo mundo. Una historia religiosa de América Latina*, Barcelona, Crítica, 2012.

Mac Leod, Murdo, "Desde el Mediterráneo y España hasta Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía, 1580-1750", en María Alba Pastor y Alicia Mayer (eds.), *Formaciones religiosas en la América colonial,* México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2000, pp. 203-228.

Mariscal, Beatriz, "El programa de representación simbólica de los jesuitas en Nueva España", en Enrique Ballón Aguirre (coord.), *De palabras, imágenes y símbolos. Homenaje a José Pascual Buxo,* México, UNAM, 2002.

Martiarena, Óscar, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México, Departamento de Historia-Universidad Iberoamericana, 1999.

Martínez Baracs, Rodrigo, *Convivencias y utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacán", 1521-1580*, México, FCE / INAH / Conaculta, 2005.

Martínez Ferrer, Luis, *La penitencia en la primera evangelización de México, 1523-1585*, México, Universidad Pontificia de México, 1998.

Masferrer León, Cristina Verónica, "Por las ánimas de negros bozales. Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México, siglo XVII", *Revista Cuicuilco*, vol. XVIII, núm. 51 (2011), pp. 83-103.

Mazín Gómez, Óscar, y Esteban Sánchez de Tagle, *Los padrones del Sagrario de la catedral metropolitana de México, 1670-1816*, México, El Colegio de México, 2009.

Medina, José Toribio, *La Imprenta en México*, 8 vols., Santiago de Chile, Imprenta del autor, 1910.

Melvin, Karen, *Building Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*, Stanford, Stanford University Press, 2012.

Merlo Solorio, Jorge Luis, "Tránsito de San José una iconografía divergente", en *Sztuka Ameriki Lacinskiej Studia*, Varsovia, Instituto Polaco de Investigaciones del Arte Mundial / Adam Marszatec, 2013, pp. 89-106.

Merrill, William L., "Conversion and Colonialism in Northern Mexico: The Tarahumara Response to the Jesuit Mission Program, 1601-1767", en Robert W. Hefner (ed.), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 129-163.

Meyer, Jean, "Las misiones jesuitas del Gran Nayar, 1722-1767. Aculturación y predicación del Evangelio", *Trace*, núm. 22 (1992), pp. 86-101.

Mirafuentes Galván, José Luis, "Estructuras de poder político, fuerzas sociales y rebeliones indígenas en Sonora (siglo XVIII)", *Memoria del XVII Simposio de Historia y Antropología*, Hermosillo, Departamento de Historia y Antropología-Universidad de Sonora, 1994, pp. 199-216.

Miranda Godínez, Francisco, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1549)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.

Monroy Valverde, Fabiola, *Tila, Santuario de un Cristo negro en Chiapas*, México, Centro de Estudios Mayas / Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 2004.

Morales, Francisco, "Santoral franciscano en los barrios indígenas de la ciudad de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 24 (1994), pp. 351-385.

—, "Impresos y manuscritos en lenguas indígenas en la antigua biblioteca de San Francisco de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 26 (1996), pp. 367-397.

Morera González, Jaime Ángel, *Pinturas coloniales de ánimas del Purgatorio*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Seminario de Cultura Mexicana-UNAM, 2001.

Moro Romero, Raffaele, "¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas 'indígenas' en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 46 (enero-junio de 2012), pp. 115-172.

Moro Romero, Raffaele, "Los santuarios novohispanos y las imágenes peregrinas entre historia e imaginario", *Historia Mexicana*, vol. LXVI, núm. 4 (264) (abril-junio de 2017), pp. 1759-1818.

Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, 2 t., México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / Cruz Roja Mexicana, 1990-1991.

O'Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1991.

Ortega, Sergio, e Ignacio del Río (comps.), *Tres siglos de historia sonorense (1530-1830)*, México, UNAM, 1993.

Osante, Patricia, *Orígenes del Nuevo Santander, 1748-1772*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2003.

Otaola Montagne, Javier, "El caso del Cristo de Totolapan. Interpretaciones y reinterpretaciones de un milagro", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 38 (2005), pp. 19-38.

Pascasio Guillén, Bertha, *Mama Linda, reina y patrona de Yucatán. La Virgen de Izamal, análisis histórico de una virgen de culto*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 2013 (tesis de maestría en historia del arte).

Piazza, Rosalba, "Los mártires de San Francisco Cajonos: preguntas y respuestas ante los documentos de archivo", *Historia Mexicana*, vol. 58, núm. 2 (2008), pp. 657-752.

Piho, Virve, *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, México, INAH, 1981.

Pita Moreda, María Teresa, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1992.

Polzer, Charles, *The Evolution of the Jesuit Missions System*, Tucson, University of Arizona Press, 1972.

Poole, Sttaford, *Pedro Moya de Contreras. Reforma católica y poder real en la Nueva España (1571-1591)*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Fideicomiso Teixidor, 2012.

Porras Muñoz, Guillermo, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821)*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1980 (Serie C, Estudios Históricos, 7).

Radding, Cynthia, *La estructura socioeconómica de las misiones de la Pimería Alta (1768-1850)*, Hermosillo, Centro Regional del Noroeste / INAH, 1979.

Ragon, Pierre, "La colonización de lo sagrado: la historia del Sacromonte de Amecameca", *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XIX, núm. 75 (1998), pp. 281-300.

—, "Sebastián de Aparicio: un santo mediterráneo en el altiplano mexicano", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 23 (2000), pp. 17-45.

—, *Les saints et les images du Mexique: XVIe-XVIIIe siècle*, París, L'Harmattan, 2003.

Ramírez Méndez, Jessica, "Fundar para debilitar. El obispo de Puebla y las órdenes regulares, 1586-1606", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 49 (2013), pp. 39-82.

Ramírez, Paul, y William Taylor, "Out of Tlatelolco's Ruins: Patronage, Devotion and Natural Disaster at the Shrine of our Lady of the Angels, 1745-1781", *Hispanic American Historical Review*, núm. 93 (2013), pp. 33-65.

Rex Galindo, David, "Primero hombres, luego cristianos: un análisis sobre la conversión forzosa en la frontera de Texas", *Colonial Latin American Historical Review*, 2ª serie, vol. 2, núm. 3 (2014), pp. 405-432.

Reyes Becerril, Isabel, *San Nicolás Tolentino. Un santo italiano en la devoción novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2012 (tesis de licenciatura en historia).

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1987.

Río, Ignacio del, *El régimen jesuítico en la Antigua California*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2003.

Robin, Alena, *Las capillas del Via crucis de la ciudad de México. Arte, patrocinio y sacralización del espacio*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 2014.

Rocher Salas, Adriana, "Tan lejos y tan cerca. Fiestas, mayas e hispanos en el Yucatán colonial", en Rafael Castañeda y Rosa Alicia Pérez Luque (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, México, El Colegio de Michoacán /CIESAS, 2015, pp. 273-293.

Román Gutiérrez, José Francisco, "Situación de la orden franciscana en Nueva Galicia a principios del siglo XVII", en *Los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII). Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1990.

Román Gutiérrez, José Francisco, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia, siglo XVI*, Zapopan, El Colegio de Jalisco / INAH / Universidad Autónoma de Zacatecas, 1993.

Romero Frizzi, María de los Ángeles, *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*, México, CIESAS / Instituto Nacional Indigenista, 1996 (Historia de los Pueblos Indígenas de México).

Roulet, Eric, *L'évangélisation des indiens du Mexique. Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVIe-siécle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.

Rubial García, Antonio, "Fray Diego Velásquez de la Cadena, un eclesiástico cortesano en la Nueva España de fines del siglo XVII", *Anuario de Estudios Hispanoamericanos*, núm. XLVI (1989), pp. 173-194.

—, *La Hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1996.

—, "Cuerpos milagrosos. Las reliquias novohispanas", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 18 (1998), pp. 13-30.

—, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva*

España, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM / FCE, 1999 (Obras de Historia).

—, *La evangelización de Mesoamérica*, México, Conaculta, 2002 (Tercer Milenio).

—, "Los ángeles de Puebla. La larga construcción de una identidad patria", en Francisco Xavier Cervantes, Alicia Tecuanhuey y María del Pilar Martínez (eds.), *Poder civil y catolicismo en México. Siglos XVI al XIX*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2008, pp. 103-128.

—, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España, 1521-1804*, México, FCE / Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2010.

—, "La politización de las imágenes. La propaganda projesuítica antes y después de la expulsión (1750-1800)", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, vol. LVI, (2015), pp. 9-32.

Rubial García, Antonio, "Orígenes milagrosos y nuevos templos. Imágenes y espacios sagrados en la Ciudad de México, siglos XVII y XVIII", *Boletín de Monumentos Históricos,* tercera época, núm. 34 (mayo-agosto de 2015), pp. 29-60.

Rubial García, Antonio, y María de Jesús Díaz Nava, "La santa es una bellaca y nos hace muchas burlas. El caso de los panecitos de santa Teresa en la sociedad novohispana del siglo XVII", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 24 (2001), pp. 53-75.

Rubial García, Antonio, y Doris Bieñko de Peralta, "Santa Gertrudis la Magna. Huellas de una devoción novohispana", *Historia y Grafía*, vol. 26, (2006), pp. 109-140.

Rubial García, Antonio *et al.*, *La Iglesia en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / Instituto Alfonso Vélez Pliego / BUAP / Ediciones Educación y Cultura, 2013.

Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, *Dolores antes de la independencia*, 2 vols., México, El Colegio de Michoacán / El Colegio de San Luis / CIESAS, 2004.

Salazar Simarro, Nuria, "El templo de la Santísima Trinidad de México, una historia en construcción", *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, núm. 24 (enero-abril de 2012), pp. 28-70.

Saldaña Oropesa, Román, *Historia de Tlaxcala*, México, Xicotli, 1950.

Sánchez del Olmo, Sara, "Prodigiosa y peregrina… Imagen Mariana, tiempo sagrado e identidad colectiva en el Pátzcuaro virreinal", en Rafael Castañeda y Rosa Alicia Pérez Luque (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, México, El Colegio de Michoacán / CIESAS, 2015, pp. 161-181.

Santos Salinas Ramos, Miguel, "Evangelizadores en el norte del obispado de Michoacán y los relatos de la llegada del Cristo de la conquista a la villa de San Felipe", en Rafael Castañeda y Rosa Alicia Pérez Luque (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, México, El Colegio de Michoacán / CIESAS, 2015, pp. 119-138.

Schmidt Díaz de León, Ileana, *El colegio seminario de indios de San Gregorio y el desarrollo de la indianidad en el centro de México, 1586-1856*, México, Universidad de Guanajuato / Plaza y Valdés, 2012.

Schroeder, Susan, "Jesuits, Nahuas, the Good Death Society in Mexico City. 1710-1767", *Hispanic American Historical Review*, vol. LXXX, núm. 1 (2000), pp. 43-76.

Sell, Barry D. (ed.), *Nahua Confraternities in Early Colonial Mexico: The 1552 Nahuatl Ordinances of fray Alonso de Molina, OFM*, con aportaciones de Larissa Taylor y Asun-

cion Lavrin, Berkeley, Academy of American Franciscan History, 2002.

Sigaut, Nelly, "Procesión de *Corpus Christi*, la muralla simbólica en un reino de conquista, Valencia y México Tenochtitlan", en Óscar Mazín (ed.), *México en el mundo hispánico*, México, El Colegio de Michoacán, vol. I (2000), pp. 363-407.

Solís Robleda, Gabriela, *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, México, Miguel Ángel Porrúa / Instituto de Cultura de Yucatán, 2005.

Sten, María (comp.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM / Conaculta, 2000.

Stepanek, Pavel, "San Juan Nepomuceno en el arte mexicano", *Cuadernos de Arte Colonial*, (1992), núm. 6 (1990), pp. 89-100; núm. 7 (1991), pp. 45-74; núm. 8, pp. 105-142.

Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México colonial*, México, El Colegio de México, 1999.

Tavárez, David Eduardo, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, El Colegio de Michoacán / UABJO / CIESAS / UAM-Iztapalapa, 2012.

Taylor, William, "Nuestra Señora del Patrocinio y Fray Francisco de la Rosa: una intersección de religión, política y arte en el México del siglo XVIII", *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XIX, núm. 73 (1998), pp. 281-312.

—, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 vols., trad. Óscar Mazín, México El Colegio de México / El Colegio de Michoacán / Secretaría de Gobernación, 1999.

Taylor, William, "Two Shrines of the Cristo Renovado: Religion and Peasant Politics in Late Colonial Mexico", *The American Historical Review*, vol. 110, núm. 4 (2005), pp. 1-50.

—, *Theater of a Thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, Nueva York, Cambridge University Press, 2016.

Téllez Nieto, Heréndira, "Vindicias de la verdad de fray Antonio de la Rosa Figueroa. Un tratado sobre políticas lingüísticas en la Nueva España (siglo XVIII)", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad,* vol. XXXV, núm. 140 (2014), pp. 129-153.

Terraciano, Kevin, *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*, México, FCE, 2013.

Torre Curiel, José Refugio de la, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Jalisco (1749-1860)*, México, El Colegio de Michoacán / Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad de Guadalajara, 2001.

—, "La frontera misional novohispana a fines del siglo XVIII. Un caso para reflexionar sobre el concepto de misión", en Gilberto López Castillo, Cuauhtémoc Velasco Ávila *et al.* (coords.), *Etnohistoria del ámbito posmisional en México: de las reformas borbónicas a la revolución*, México, INAH, 2012, pp. 21-72.

Torre Villar, Ernesto de la, *Las congregaciones de los pueblos de indios: fase terminal, aprobaciones y rectificaciones*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1995.

Torres Puga, Gabriel, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Conaculta / INAH / Porrúa, 2004.

Traslosheros, Jorge E., *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa / Universidad Iberoamericana, 2004.

Ulloa, Daniel, *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España, siglo* XVI, México, El Colegio de México, 1977.

Valdés, Carlos Manuel, "Dos visitas pastorales al Nuevo Reino de León y Nueva Extremadura de Coahuila. Una reconsideración de las misiones franciscanas y el ambiente que las rodeaba en el siglo XVII", en Andrés Lira González, Alberto Carrillo Cázares y Claudia Ferreira Ascencio (eds.), *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, El Colegio de Michoacán / El Colegio de México, 2013, pp. 305-333.

Velasco Toro, José, *De la historia al mito: mentalidad y culto en el santuario de Otatitlán*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 2000.

Veres Acevedo, Laureano, *Historia de la Sagrada imagen de Nuestra Señora del Patrocinio y cultos que se la tributan desde el año de 1546*, México, Tipografía La Europea, 1904.

Warren, Benedict J., "Fray Jerónimo de Alcalá: Author of the *Relación de Michoacán", The Americas,* vol. XXVII, núm. 3 (1971), pp. 307-326.

Wobeser, Gisela von, *Dominación colonial. La consolidación de Vales Reales, 1804-1812*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2003.

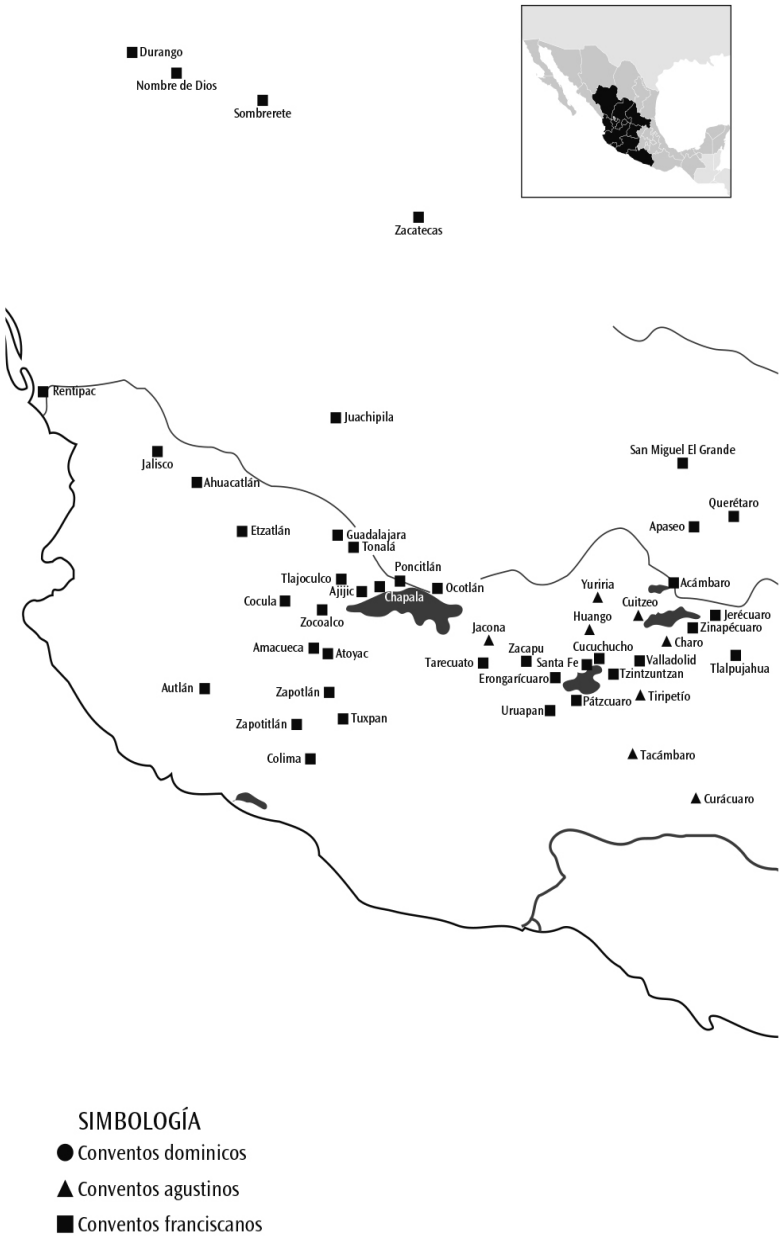
—, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, Jus / Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2010.

Xhrouet Aguilera, Adriana, *Letras de Fiesta, letras de favor. Los novenarios de la Nueva España*, México, Facultad

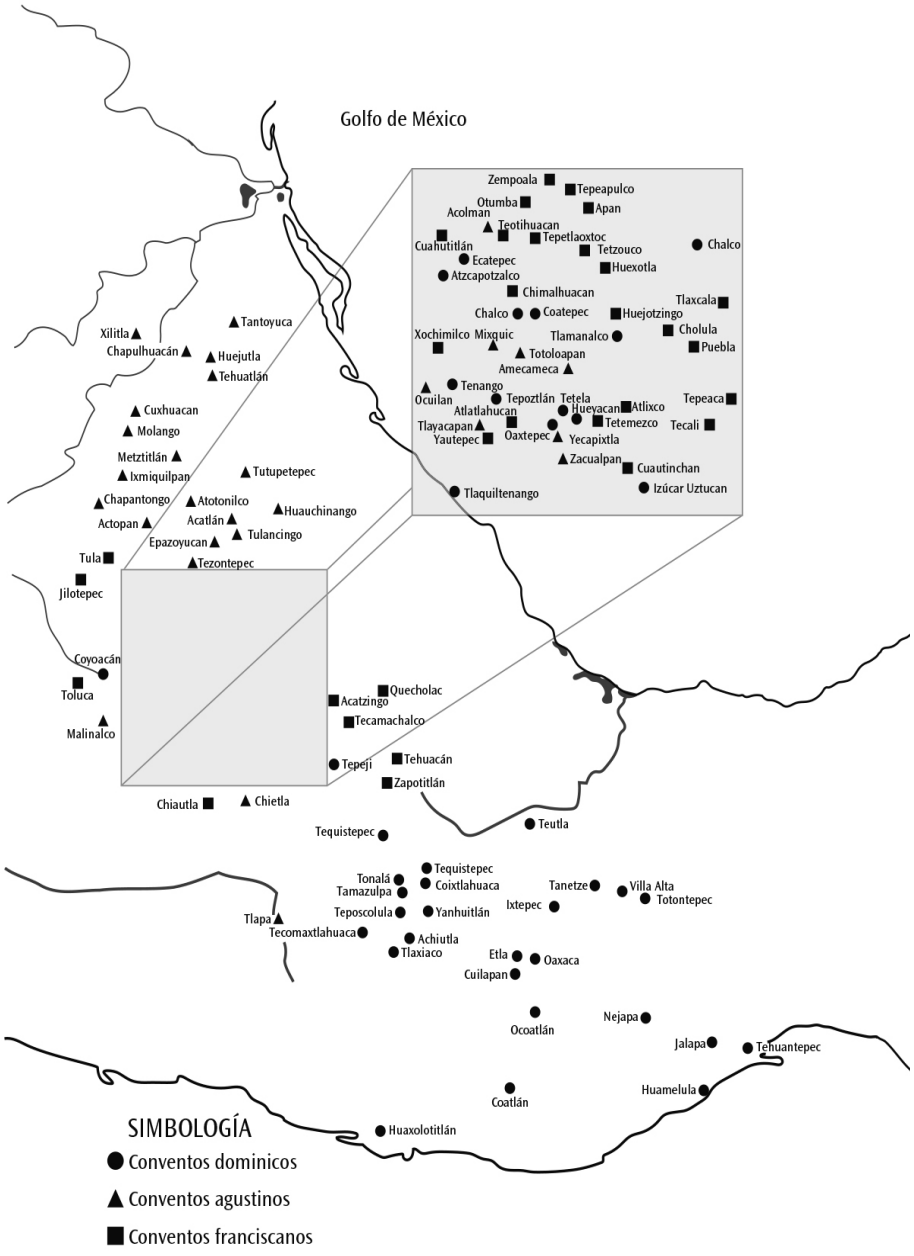
de Filosofía y Letras-UNAM, 2011 (tesis de licenciatura en historia).

Yáñez García, Juan Manuel, "Entre fuego e idolatría: discursos y tensiones del culto a la Santa Cruz de Huatulco", en *Ciclos pictóricos de Antequera-Oaxaca, siglos XVII y XVIII. Mito, santidad e identidad*, Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú / Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM / Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca, 2013, pp. 23-63.

Zaballa Beascoechea, Ana de, "La influencia del Tercer Concilio Provincial Mexicano en los instrumentos de pastoral indígena. El sacramento del matrimonio", en Andrés Lira González, Alberto Carrillo Cázares y Claudia Ferreira Ascencio (eds.), *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, El Colegio de Michoacán / El Colegio de México, 2013.



Mapa 1. *Repartición de las fundaciones conventuales hacia 1570* (fragmento)

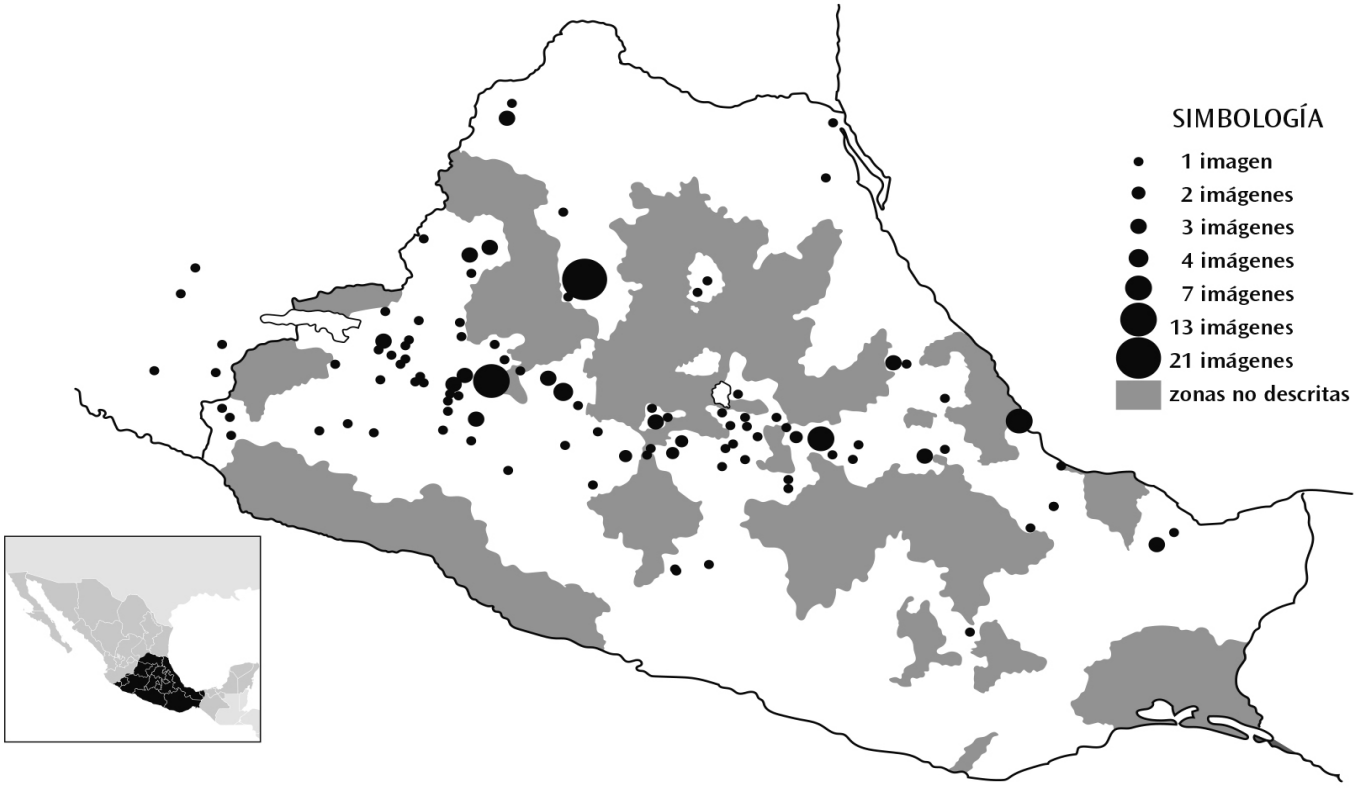


MAPA 1. *Repartición de las fundaciones conventuales hacia 1570* (fragmento)

Los Tres Reyes
Santa Clara de Asís
San Francisco de Chancenote
San Juan Bautista Motul
San Miguel Arcángel Temax
San Francisco de Conkal
San Francisco de Hunucmá
San Agustín Tekantó
San Bernardino de Tixkokob
De la Purísima Concepción Izamal
Santo Domingo
San Miguel Arcángel Hoctún
San Francisco de Umán
San Francisco de Hacobá
San Buenaventura
San Bernardino de Valladolid
San Pedro y San Pedro
San Francisco de Yaxcabá
San Luis de Tolobá
San Miguel Arcángel El Maní
San Agustín Tixcocobl
San Bernardino de Ichmul
San Francisco de Ticul
San Francisco de Hecelchakán
Asunción de Nuestra Señora
San Francisco de Oxkutzcab
San Juan Bautista Tekax
San Francisco de Campeche
De la Purísima Concepción
Oxolotlán
Chiapa de Indios
Teopatán
San Cristobal
Cinacantán
Santo Domingo
Ciudad Real
Santo Domingo
Copanaguastla
Comitán
Cobán
Santo Domingo
Tactic
Santo Domingo
Santiago de Guatemala
Santo Domingo
Sacapulas
Santo Domingo
Petapa
Santo Domingo
Amatitlán
San Juan
Chimaltenango
Santo Domingo
San Salvador
Santo Domingo
Sonsonate
Santo Domingo

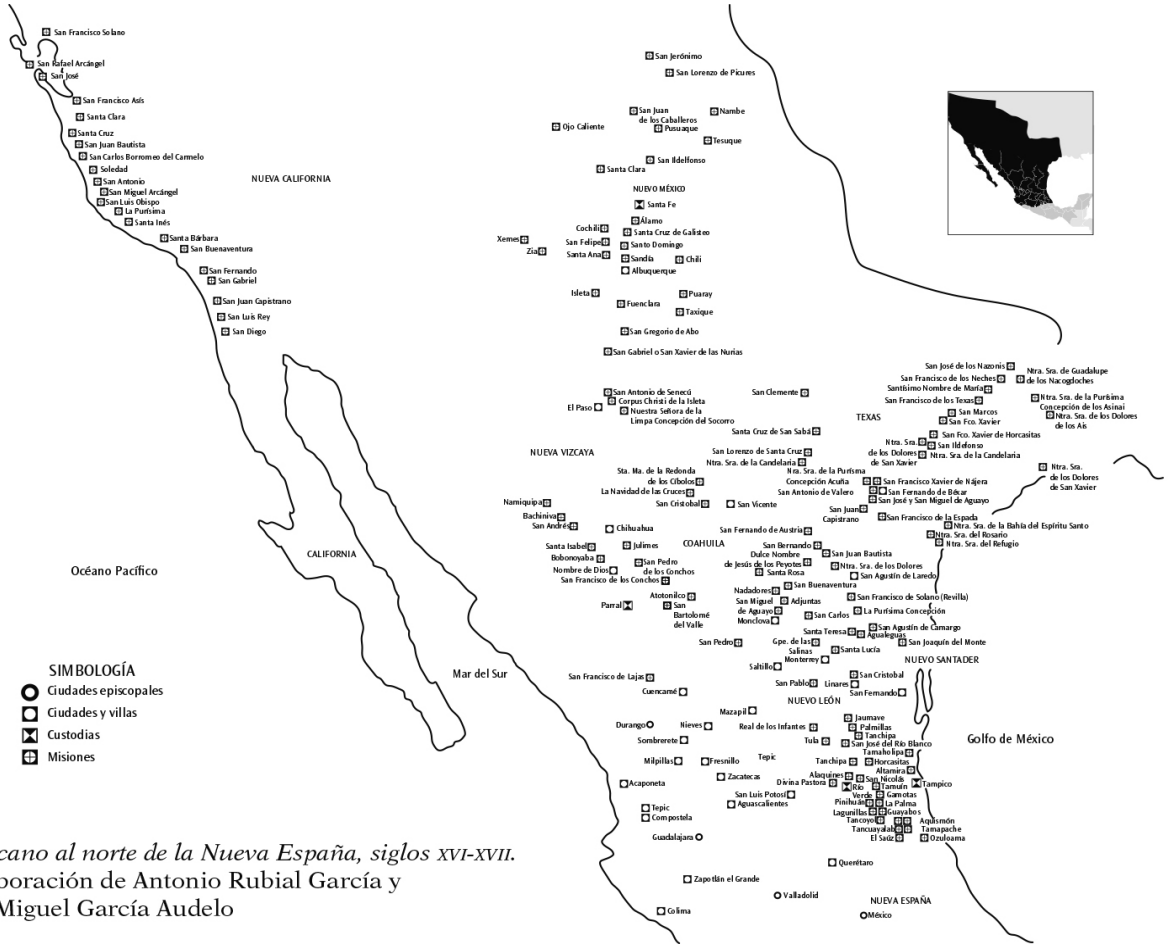
MAPA 2. *Ciudades mendicantes de Nueva España*

MAPA 3. *Provincia eclesiástica mexicana, 1519-1779.*
FUENTE: Elaboración de Antonio Rubial García y Miguel García Audelo



MAPA 4. *Imágenes milagrosas (relaciones goegráficas de 1743).*
FUENTE: Basado en Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique: XVIe-XVIIe siècle,* París, L'Harmattan, 2003, p. 349.

Mapa 5. *Misiones jesuitas en el noroeste de Nueva España (1590-1767).*
Fuente: Elaboración de Antonio Rubial García
y Miguel García Audelo.



MAPA 6. *Avance franciscano al norte de la Nueva España, siglos XVI-XVII.*
FUENTE: Elaboración de Antonio Rubial García y Miguel García Audelo

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abraham: 74
Acámbaro: 137, 164, 264
Acaponeta: 280, 281, 283, 285
Acapulco: 270
Acatzingo: 98
Acosta, José de: 314
África: 19, 52, 154
Aguascalientes: 131, 137, 159, 187, 346
Águeda, madre: 171
Aguiar y Seijas, Francisco de: 182-183, 197, 198, 199, 201, 205, 207, 208, 210, 234, 235, 249, 288
Aguilar, fray Francisco de: 76
Aguirre, Manuel: 334
Aguirre, Rodolfo: 234
Agurto, fray Pedro de: 238
Agustín, san: 88
Ajofrín, fray Francisco de: 248
Alamán, Lucas: 17
Álamos: 132, 137, 339
Alburqueque, fray Fernando de: 103, 251
Alburquerque: 296
Alcalá, fray Jerónimo: 101
Alcalde, fray Antonio: 355
Alcocer, fray José Antonio: 341
Alemania: 121
Alfaro, Luis Felipe Neri de: 200, 346, 347
Alonso de Ortigosa, José Gregorio: 355
Alta California: 308, 340
Altamira, marqués de. *Véase* Juan Rodríguez de Albuerne
Altos de Jalisco: 137, 187
Alva Ixtlilxóchitl, Bartolomé de: 238, 253

Álvarez de Abreu, Miguel Anselmo: 355
Álvarez Icaza, María Teresa: 307
Álvarez, Bernardino: 115
Álvarez, Sebastián: 215
Amacueca: 60, 268, 283
Amecameca: 230, 261, 262, 263
América: 19, 25, 27, 40, 42, 45, 46, 52, 97, 125, 128, 141, 165, 168, 196, 211, 303, 326, 343
Amilpas: 263
Ana de Castilla: 112
Ana, santa: 88, 93, 171
Anales (Juan Bautista): 111-113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121
Andalucía: 49, 154
Andrés, san: 88, 113
Angola: 155
Antequera de Oaxaca: 50, 123-124, 135, 136, 185, 256
Antillas: 51, 52, 211, 290
Antonio Abad, san: 113, 114
Antonio de Padua, san: 88, 166, 174, 269
Anunciación, fray Alonso de la: 74
Anunciación, fray Domingo de la: 69, 230
Anunciación, fray Juan de la: 69
Aparicio, Sebastián de: 167, 176, 185
Apatzingán: 158
Aramútaro: 191
Arias, Antonio de: 329
Aridoamérica: 42
Arizona: 43, 326
Arizpe: 339
Arlegui, fray José: 16, 298
Arregui, Domingo Lázaro de: 285
Arricivita, Juan Domingo: 342
Arte de la lengua mexicana (Francisco de Ávila): 242
Asunción, fray Juan de la: 57
Atlixco: 137, 141, 158
Atotonilco: 200, 346
Austria: 130
Ávalos, Juan de: 126

Ávalos, Miguel de: 127
Ávila, fray Francisco de: 242
Ávila, fray Jorge de: 58
Ávila, Teresa de: 166
Axixic: 60
Ayala, fray Pedro de: 118, 124, 283
Bacadéguachi (Sonora): 331
Bacalar (Yucatán): 64, 258
Báez-Jorge, Félix: 21, 225
Baja California: 168, 328, 336, 337, 340
Bajío: 44, 188
Balsalobre, Gonzalo de: 255
Baltasar, san: 172
Bandelier, Adolphe: 21
Baños, conde de. *Véase* Juan Francisco de Leyva y de la Cerda
Barrasa, Juan de: 320
Bartolomé, san: 88
Basalenque, fray Diego de: 175, 224
Basile, Jacobo: 320
Basilio, Tomás: 316, 333
Bautista Moya, fray Juan: 58, 111, 119, 120, 166, 186, 241
Bazán, Hernando de: 316
Becal: 269
Belarmino, Roberto: 177
Bélgica: 45
Benavente, fray Melchor: 111, 118
Benavente, fray Toribio de: 12, 13, 17, 52, 53, 55, 82, 87-88, 91, 101, 108, 112, 218, 231
Benavides, María de: 241
Benito de Palermo, san: 154, 165
Bernabéu, Salvador: 22
Bernal de Huidobro, Manuel: 337
Bernardino de Siena, san: 88
Beudin, Cornelio: 320
Bezanilla, Mariano de: 355
Bienvenida, fray Lorenzo de: 57
Blanco y Helguero, Buenaventura: 199
Bohórquez, fray Juan Bartolomé de: 254

Bonalli, Francisco: 169
Borja, fray Alonso de: 58
Borja, san Francisco de: 168
Bourrel, fray Cosme: 210n
Breve compendio de todo lo que debe saber y entender el christiano (Antonio de Guadalupe Ramírez): 243
Breves pláticas de los Mysterios de Nuestra Santa Fe Catholica (Francisco de Ávila): 242
Burkhart, Louise: 21, 71, 243
Burrus, Ernest: 21
Bustamante, fray Francisco de: 119, 120
Cabeza de Vaca, fray Lucas: 307, 310
Caborca: 327, 337
Cabrera y Quintero, Cayetano: 156
Cacaxtla: 265n
Calancha, Francisco de la: 295
Caldera, fray Luis de: 73
Caldera, Miguel: 131, 287
Calero, fray Juan: 87, 174
California: 328, 329, 330, 332, 341
Calimaya: 99
Calpulalpan: 102
Camacho y Ávila, Diego: 295
Camaxtle: 265n
Camino del cielo (fray Martín León): 241
Campeche: 57, 133, 141, 194, 269
Canarias: 46
Cancuc: 271
Candía, Antón de: 192
Cantabrana, Domingo: 210
Capetillo, José: 201
Cárdenas, Francisco de: 300
Cárdenas, fray Juan de: 287
Carlos Borromeo, san: 199
Carlos II: 129
Carlos III: 340, 343
Carlos IV: 343
Carlos V: 45, 154

Carochi, fray Horacio: 242
Carranco, Lorenzo: 329
Cartagena: 211
Carvajal (familia): 211
Carvajal, Luis de: 132, 284
Casas, Francisco de las: 59, 103
Casas, fray Bartolomé de las: 12, 17, 52
Casillas, fray Tomás de: 57
Castaño, fray Bartolomé: 210, 242, 243, 317
Castilla: 45, 49, 52, 106, 129, 138
Castillo, fray Baltasar del: 242
Castillo, Gabriel del: 325
Castini, Pedro Juan: 319
Castorena y Ursua, Juan Ignacio: 217, 259
Castro, fray Andrés de: 57
Castro, Pedro de: 171
Catalina (cacica de Santa Catalina Texupan): 83
Catalina de Alejandría, santa: 88
Catalina de San Juan: 175
Catalina de Siena, santa: 88, 165
Catecismo breve (Bartolomé Castaño): 242
Catecismo breve en lengua otomí (fray Francisco de Miranda): 242
Catecismo breve que precisamente debe saber el cristiano, dispuesto en lengua mexicana: 240
Catecismo mayor en lengua mexicana y castellana (Alonso de Molina): 81
Catecismo Romano (Manuel Pérez): 242
Cavazos, Israel: 21
Celaya (Bajío): 131, 137, 141, 192
Cerda y Mendoza (conde de Galve), Gaspar de la: 324
Cerralvo (Nuevo León): 132, 293, 296, 298, 307
Cervantes, Juan de: 184
Chalchiuhtlicue: 94
Chalco: 137
Chalma: 263
Chapa: 76
Chapala: 60, 268, 272, 283
Charcas: 284
Chauvet, Fidel de Jesús: 21

Chávez, fray Diego de: 58
Chiapas (obispado): 50
Chiapas, Ciudad Real de: 124, 141
Chiapas: 57, 133, 146, 257, 270, 271, 273, 279, 311
Chicorato: 331
Chihuahua (estado): 43
Chihuahua: 132, 137, 141, 285, 296, 298, 318
Chilapa: 58, 229, 253, 269, 270
Chimalpáhin, Domingo de San Antón Muñón: 119n
Cholula: 47, 48, 137, 158, 225
Chowning, Margaret: 157
Chuchiak, John: 21
Cíbola: 286
Cintos, fray. *Véase* Jacinto Portillo
Cisneros, Francisco de. *Véase* Francisco Jiménez de Cisneros
Ciudad Real, fray Antonio de: 164, 227, 228, 231, 262, 280
Ciudad Serdán: 266n
Clendinen, Inga: 21
Coahuila: 133, 187, 276, 277, 284, 285, 290, 296, 297, 304, 312, 339
Coatlán del Río: 349
Cobán: 279
Cocomórachic: 325
Códice Florentino: 250, 251
Códice Matritense: 251
Códice Osuna: 106n
Colima: 283
Colmenares, Juan Ruiz de: 294
Comayagua: 50
Compendio breve sobre las procesiones (Dionisio el Cartujano): 110
Compostela (Nueva Galicia): 123, 126
Conca: 308
Concha, Andrés de: 248
Conet: 314
Confesionario breve activo y pasivo en lengua mexicana (Marcos de Saavedra): 242
Confesionario mayor y menor en lengua mexicana (Bartolomé de Alva Ixtlilxóchitl): 238, 253

Constituciones diocesanas y cartas pastorales (Francisco Núñez de la Vega): 257, 271

Contreras Gallardo, Pedro: 240

Copala: 116, 281

Cortés, Hernán: 12, 13, 14, 19, 48, 49, 51, 53, 60, 60n, 78, 87, 107, 114, 115, 124, 182, 185, 228

Cortés, Martín: 113

Coruña, fray Martín de: 57

Cosin, fray Bernardo: 57, 191

Cosme, san: 165

Cossin, fray Bernardo: 282

Costa Rica: 312

Coyoacán: 184, 230

Crispiano, san: 165

Crispín, san: 165

Cristo de la Piedad: 191

Cristo de Pajacuarán: 268

Cristo de Tila: 270, 271, 272

Cristo de Totolapan: 183

Cristo del Cardonal: 266

Cristo del Socorro: 192

Cristo negro: 191

Cristo: 28, 29, 34, 35, 37, 38, 41, 52, 73, 74, 92, 93, 94, 95, 112, 178, 191, 201, 204, 208, 225, 230, 246, 269, 272

Cristóbal, san: 88

Crónica apostólica y seráfica (Isidro Félix de Espinosa): 16

Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592 (Juan de Grijalva): 224

Cruz, fray Juan de la: 69, 166

Cruz, madre Juana de la: 172

Cuauhtémoc: 107

Cuauhtinchan: 65, 91

Cuautla: 137, 253

Cuellar, fray Antonio: 87, 174

Cuernavaca: 137, 158, 246, 253

Cuestlavaca: 99

Cuevas y Dávalos, Alonso: 255

Cuevas, Mariano: 18-19
Cuitzeo: 60
Culiacán: 137, 187
Daciano, fray Jacobo: 57
Damián, san: 165
Dávila Padilla, Agustín fray: 13, 13n, 218, 230
Decorme, Gerard: 21
Deeds, Susan: 22
Dehouve, Danièlle: 21, 270
Despertadores espirituales: 204
Diálogo de doctrina cristiana (Maturino Gilberti): 88
Díaz Bravo, José Vicente: 355
Díaz del Castillo, Bernal: 106, 107
Díaz, Juan: 51
Dionisio el Cartujano: 110
Directorio para confesores y penitentes: 196, 237
Disertaciones sobre la Historia de la República Megicana (Lucas Alamán): 17
Doctrina cristiana en lengua mexicana y castellana: 240
Doctrina cristiana en lengua zapoteca Nexitza (Francisco Pacheco de Silva): 241
Doctrina cristiana, en mije :242
Documentos inéditos de Indias: 17
Dolores Lampazos: 304
Dolores: 158, 327, 346
Domingo, santo: 88
Donohue, John A.: 21
Dunne, Peter: 21
Durán, fray Diego: 14, 15, 83, 84, 218, 251
Durango: 43, 132, 137, 276, 279, 283, 285, 298, 314, 315, 355
Echeverz y Subiza (marqués de San Miguel de Aguayo), Agustín de: 305
El libro perdido (Edmundo O'Gorman): 12n
El Zape: 298, 315
Elías (profeta): 166
Elizacoechea, Martín de: 188, 355
Eloy, san: 165
Enríquez, Martín: 182
Escalante, Pablo: 21
Escalona y Arias, Andrés Ignacio de: 353

Escandón, José de: 306, 307, 310
Escobar, Matías de: 268
España: 96, 102, 108, 123, 128, 143, 146, 211, 302, 303, 355
Espejo Divino (Juan de Mijangos): 241
Espino, Alonso: 58
Espinosa, fray Isidro Félix de: 16, 201, 304
Espíritu Santo, Luisa del: 126
Esquivel y Vargas, Francisco: 268
Estanislao de Kostka, san: 169
Etla: 59, 59n, 74, 135
Europa: 136, 149, 169, 172, 325, 331
Eustaquio, san: 225
Exhortación de su obligación a los indios (Francisco de Ávila): 242
Extremadura: 106, 296
Ezatlán: 87, 174, 283
Fabián y Fuero, Francisco: 356
Falces, marqués de. *Véase* Gastón de Peralta
Farol indiano (Manuel Pérez): 241
Felipe II: 13, 14, 97, 128, 129, 130, 211
Felipe III: 129
Felipe IV: 129, 155
Felipe V: 130, 143, 235
Feria, fray Pedro de la: 69
Fernández de Retana, Juan: 324, 325
Fernández de Santa Cruz, Manuel: 199, 208, 240
Fernández, fray Pedro: 57
Filipinas: 96, 210, 211
Flandes: 45
Florencia, Francisco de: 187, 266
Florilegio de la vida de los santos (Andrés Pérez de Ribas): 88
Focher, fray Juan: 238
Font, Juan: 319
Francia: 129, 143, 303, 351
Francisco Andrés: 309
Francisco de Sales, san: 199
Francisco Javier, san: 174, 168
Francisco, san: 74, 78, 83, 88, 90, 94, 113, 165, 166, 168, 202, 226
Fresnillo: 137

Fuente, Gaspar de la: 291
Fuentes, Sergio: 266n
Fuerte de Montesclaros: 318, 319
Gabriel (arcángel): 177
Gage, Thomas: 148, 225, 229
Galicia y Castilla, Juan Cirilo de: 353
Galindo, fray Felipe: 300
Gallegos, beata Josefa: 188
Galve, conde de. *Véase* Gaspar de la Cerda y Mendoza
Gálvez, José de: 343
Gante, fray Pedro de: 53, 61, 83, 105, 106n, 108, 111, 115
Garcés, fray Julián: 186
García de Arias, Pedro: 215
García de Paredes, Alonso: 258
García Guerra, fray Francisco: 253
García Icazbalceta, Joaquín: 17
García, fray Esteban: 238
Garrido, Juan: 106, 107n
Gavira, fray Lorenzo de: 284
Geiger, Maynard: 21
Gertrudis de Helfta: 170
Gertrudis, santa: 202, 226
Gilberti, Maturino: 69, 86, 88
Ginebra: 204
Gironza, Domingo: 326
Giuca, Juan José: 170
Godoy, Manuel: 343
Gómez Canedo, Lino: 21
Gómez de Cervantes, Nicolás Carlos: 355
Gómez de Maraver, Pedro: 103
Gómez de Parada, Juan: 258
Gómez, Juan: 215
Gonzaga, Luis: 177
Gonzaga, san Luis: 169
González, fray Antonio: 241
Gordejuela, Juan de: 319
Granada: 46, 51
Griffith, James: 22

Grijalva, fray Juan de: 14, 72, 89n, 223, 224, 250
Gruzinski, Serge: 21
Guadalajara, Tomás de: 324, 334
Guadalajara: 49, 50, 118, 123, 124, 126, 132, 137, 169, 173-174, 186, 227, 233, 267, 276, 282, 283, 285, 292, 293, 295, 342
Guadalcazar: 265
Guadalupe de las Salinas: 284
Guadalupe Ramírez, Antonio de: 242
Guajardo Fajardo, Diego: 320
Guanacevi: 314
Guanajuato: 137, 141, 169, 187, 199
Guatemala: 46, 49, 50, 57, 96, 129, 133, 134, 143, 201, 205, 222, 225, 229, 233, 259, 302, 303, 311, 312
Guayangareo (Valladolid): 49
Guaynamota: 282, 285
Guazamota: 282
Guazápares (sierra): 326
Güemes Pacheco y Padilla, Juan Vicente (conde de Revillagigedo): 350
Guerrero, fray Pedro: 104
Guerrero: 57
Guillermo, san: 88
Guinea: 49, 155
Gutiérrez Bocanegra, Diego: 252
Gutiérrez, Francisco: 314
Gutiérrez, fray Bartolomé: 167
Guzmán, fray Luis de: 301
Guzmán, Gabriel de: 239
Guzman, Nuño de: 53, 108
Hausberger, Bernd: 22, 316, 322, 331
Heredia, Juan de: 320
Hernández, fray Benito: 69
Herrera, Antonio de: 15
Hibueras: 107
Hidalgo: 58, 222, 267
Hipólito, san: 93, 106, 109, 113, 122, 123
Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España (Agustín Dávila Padilla): 13n, 218

Historia de la Iglesia en México (Mariano Cuevas): 18
Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme (Diego Durán): 252
Historia de los indios de la Nueva España (Edmundo O'Gorman): 12n
Historia de los Triunphos de Nuestra Santa Fe (Andrés Pérez de Ribas): 16
Historia Eclesiástica Indiana (Jerónimo de Mendieta): 13n
Historia General de las cosas de la Nueva España (Bernardino de Sahagún): 74n, 251
Hocabá: 125
Holanda: 45
Homobono, san: 165
Hoyo, Eugenio del: 21
Huango: 60
Huasteca: 58
Huatulco: 184, 190
Huauchinango: 102
Huehuetlán: 289
Huehuetzin: 93
Huejotzingo: 137
Huitzilopochco: 85
Huitzilopochtli: 250
Huitzimengari, Antonio: 124
Huizquilucan: 225, 260
Hunucmá: 269
Hurdaide, Diego Martínez de: 314, 316, 318, 319, 321
Ibarra, Francisco de: 132, 283, 316
Ifigenia, santa: 165, 179
Ignacio, san: 159, 167, 168, 179, 318, 346
Iguala: 253
Incencio XI: 205
Indé: 314
Indehé: 132, 283, 292
Indias orientales: 168
Indias: 302
Inglaterra: 128, 303
Inmaculada Concepción: 34, 87, 165, 170, 192, 193, 269
Introducción a la vida devota (Francisco de Sales): 204
Isabel de Hungría, santa: 165

Isabel de la Encarnación, sor: 174-175
Ita y Parra, Bartolomé Felipe de: 209
Italia: 144, 169, 211
Ixmiquilpan: 183, 245
Ixtaquimaxtitlan: 63
Ixtlixóchitl: 107
Izamal: 193
Izúcar: 137
Jalisco: 222, 276, 277, 280, 281, 283, 284, 285, 290, 297, 304
Jalpan: 300, 307, 309, 310
Japón: 167, 169
Jaumave: 289
Jerez: 137
Jerónimo (jefe guerrero): 343
Jerónimo, san: 225
Jerusalén: 205
Jesús María, fray Bartolomé de: 263, 264
Jesús, Felipe de: 167, 169
Jiménez de Cisneros, Francisco: 52
Joaquín, san: 88, 171
José, san: 93, 108, 113, 165, 171, 206
Juan Bautista, san: 65, 88, 93, 164
Juan de Dios, san: 167
Juan de Sahagún, san: 166
Juan Evangelista, san: 38, 113, 225
Juan, san: 29, 95, 229
Juchipila: 280
Juquila: 256, 355
Kino, Francisco Eusebio: 21, 326, 327, 328
Klor de Alva, Jorge: 21
La Concepción (Nuevo México): 340
La conquista espiritual de México (Robert Ricard): 19, 21
La Piedad: 268
La Purísima: 332
La Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca (Alonso Cuevas y Dávalos): 255
Labra, Jerónimo de: 300
Lanciego y Eguilaz Mirafuentes, José: 235

Landa, fray Diego de: 103, 125, 193, 310
Landa: 310
Larios, fray Juan de: 296
Lasso de la Vega, Luis: 181
Ledesma, fray Bartolomé de: 254
León (Bajío): 131, 137, 141, 159, 346
León Garabito, Santiago de: 186-187, 290, 295
León-Portilla, Miguel: 21, 75, 94
León, Alonso de: 294, 296
León, fray Martín: 240, 241
León: 50, 192, 268
Lepanto: 128
Lerin, Francisco de: 188
Leyva y de la Cerda, Juan Francisco de: 210
Lezamis, José de: 205
Lima: 211
Linares: 137, 339
Linaz, fray Antonio de: 302
Llinás, fray Antonio: 16
Lockhart, James: 21, 94, 232
Lombardo, Pedro: 177
López Cogolludo, fray Diego: 155, 257, 269
López de Aponte, Francisco: 215
López de Gómara, Pedro: 15
López, Gregorio: 167, 172, 175, 176, 215
López, Pedro: 160
Lorenzana, Álvaro de: 210
Lorenzana, Francisco Antonio de: 241, 348, 349, 351, 356
Lorenzo, fray Francisco: 57, 87, 174
Loreto: 169, 172, 328, 332
Losa, Francisco: 172
Lucas, san: 165
Lucero, fray Gonzalo: 57, 230
Luis Bertrán, san: 166
Luis de Sáric. *Véase* Luis de Oacpicagigua
Luis rey, san: 165
Luisiana: 133, 296, 304, 305
Lutero, Martín: 170

Luz y guía de los ministros evangélicos (Baltasar del Castillo): 242
Luz y método de confesar idólatras (Isidro de Sariñana): 258
Lynch, John: 357
Maché: 279
Madrid: 153, 211, 343, 351
Madsen, William: 21
Maicoba: 331
Makata: 267
Maldonado, Ángel: 185, 241, 256, 257
Maldonado, fray Juan: 58
Malinalco: 263
Mancera, marqués de. *Véase* Antonio de Toledo y Salazar
Maní: 103, 125, 269
Manrique de Zúñiga, Álvaro (marqués de Villamanrique): 131
Manso y Zuñiga, Francisco: 173, 181, 183
Manual breve y forma de administrar los Santos Sacramentos a los indios (Martín de León): 240
Manual de administrar los Santos Sacramentos a los españoles y naturales de esta Nueva España conforme a la reforma de Paulo V (Pedro Contreras Gallardo): 240
Manual de los santos sacramentos conforme al ritual de Paulo V: 240
Manual de los santos sacramentos en el idioma de Michoacán (Juan Martínez Araujo): 241
Manual de Ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas (Jacinto de la Serna): 253
Manuale sacramentorum (Alonso de Montúfar): 81
Mañozca, Juan de: 181, 294
Mapeté (o el Cardonal): 183, 266, 267
Marcial, san: 124
Marcos (indio): 119
Margil de Jesús, fray Antonio: 16, 21, 174, 176, 259, 303, 304, 312
María de Ágreda, sor: 170
María de Jesús Tomellín, sor: 167, 175
María Magdalena, santa: 88, 113
Marín, fray Francisco: 57
Martín de Tours, san: 88
Martín, san: 92
Martínez Araujo, Juan: 241

Martínez de Ripalda, Jerónimo: 198, 242
Martis, Manuel: 319
Matos Coronado, Francisco Pablo: 188, 355
Mazapil: 284
Mazihcatzin (familia): 189
Medina, fray Francisco de: 166
Medinilla, fray Domingo de: 57
Memoria sobre la población del reino de Nueva España (Fernando Navarro y Noriega): 344
Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella (Edmundo O'Gorman): 12n
Méndez, Pedro: 318
Mendieta, fray Jerónimo de: 13, 13n, 14, 17, 78, 88, 90, 91, 226, 231, 262
Mendoza Ometochtli, Carlos: 102
Mendoza y Luna, Juan de (marqués de Montesclaros): 221
Mendoza, Antonio de: 54, 61, 64, 84, 123, 124, 144, 265
Menge, Juan Mateo: 326
Mercado, fray Tomás: 197
Mérida: 50, 123, 125, 133, 134, 155, 158, 193
Mesa del Tonati: 330
Mesoamérica: 16, 17, 21, 42, 46, 47, 48, 50, 51, 57, 58, 62, 104, 131, 134, 137, 200, 217, 221, 223, 246, 275, 278, 279, 281, 294, 298, 309, 321, 322, 323, 333, 334, 335, 336
Metepec: 239, 259
México a través de los siglos (Vicente Riva Palacio): 17
México: 43, 50, 69, 81, 82, 97, 105, 111, 112, 123, 124, 125, 136, 137, 138, 143, 146, 154, 155, 157, 160, 163, 166, 167, 168, 170, 172, 174, 183, 184, 198, 199, 201, 205, 211, 219, 221, 230, 233, 251, 254, 255, 259, 263, 267, 272, 276, 277, 277n, 281, 302, 304, 306, 347
Mezquital: 57
Meztitlán: 60
Michoacán: 47, 49, 50, 54, 57, 58, 66, 70, 73, 78, 97, 101, 124, 137, 146, 177, 187, 188, 192, 221, 228, 231, 241, 246, 267, 268, 272, 276, 277n, 287, 288, 302, 347, 348, 355
Miguel (arcángel): 177, 186
Miguel, san: 29, 34, 88, 93, 113, 123, 225, 265
Mijangos, fray Juan de: 241
Milán: 45, 199
Minaya, fray Bernardino de: 57

Miranda, fray Francisco de: 242
Mitla: 104
Mixcoátl, Andrés: 102
Mixcóatl: 94
Mixteca: 57, 59, 70, 82, 83, 94
Mochopa: 331
Modo de ayudar a bien morir a los indios y las preguntas de la Doctrina Cristiana en lengua Mexicana (Baltasar del Castillo): 242
Molango: 60
Molina, fray Alonso: 65, 66, 69, 79, 81, 111, 118
Mollinedo, fray Juan Bautista: 287
Mónaco, José María: 169
Monarquía Indiana (Juan de Torquemada): 14, 163
Monclova: 133, 137, 296
Monroy, Fabiola: 272
Monte Alverne: 289
Monterrey, conde de. *Véase* Gaspar de Zúñiga Acevedo y Velasco
Monterrey: 132, 137, 284, 295, 296, 339
Montesclaros, marqués de. *Véase* Juan de Mendoza y Luna
Montúfar, fray Alonso de: 18, 55, 56, 63, 66, 69, 79, 81, 84, 97, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 181
Moore, fray Peter de. *Véase* fray Pedro de Gante
Morales, Pedro de: 122
Morelos: 78
Morfi, fray Agustín: 298, 305, 341
Moro, Raffaele: 194, 266n
Mota y Escobar, Alonso de la: 249, 285, 292
Motolinía. *Véase* fray Toribio de Benavente
Moya de Contreras, Pedro: 142, 181, 183, 211, 218, 219, 240
Mozambique: 155
Nápoles: 45
Navarrete, Federico: 21
Navarrete, fray Pedro: 301
Navarro y Noriega, Fernando: 344
Navarro, fray José Antonio: 330
Navojoa: 332
Nayarit: 43, 284, 329, 330, 334
Nejapa: 135

Nepomuceno, san Juan: 168-169, 226
Neumann, Joseph: 325, 326
Nicaragua: 50, 312
Nicolás Tolentino, san: 88, 166, 179, 269, 270
Nombre de Dios: 283, 298
Nombre de Jesús de los Peyotes: 304
Nonoalco: 355
Noticia de la lengua huasteca (Carlos de Tapia Centeno): 241
Nuestra Señora de las Victorias: 297
Nuestra Señora del Refugio: 170
Nueva España: 51, 59, 129, 130, 131, 135, 138, 140, 141, 143, 144, 151, 168, 177, 195, 201, 209, 211, 224, 240, 244n, 264, 269, 272, 273, 279, 282, 302, 311, 312, 326, 328, 343, 344
Nueva Galicia: 50, 57, 103, 126, 131, 137, 145, 146, 188, 221, 223, 226, 228, 231, 268, 280, 282, 283, 284, 285, 291, 294, 355
Nueva Valladolid: 50
Nueva Vizcaya: 132, 133, 145, 146, 277, 283, 284, 285, 291, 294, 297, 298, 313, 316, 326, 341, 355
Nuevas Filipinas: 133
Nuevo León: 132, 188, 211, 276, 277, 279, 284, 285, 290, 293, 294, 298, 304, 307, 339
Nuevo México (Estados Unidos): 43, 170
Nuevo México: 132, 276, 277, 277n, 285, 286, 287, 288, 290, 296, 326, 339
Nuevo Santander: 133, 308, 310, 311, 341
Núñez de Haro y Peralta, Alonso: 348, 352, 353
Núñez de la Vega, Francisco: 257, 271
Núñez de Miranda, Antonio: 216
O'Gorman, Edmundo: 12n, 120
Oacpicagigua, Luis de: 337, 338
Oasisamérica: 43
Oaxaca: 49, 50, 57, 58, 59, 66, 81, 103, 115, 133, 135, 136, 145, 146, 165, 177, 184, 185, 199, 218, 219, 222, 223, 227, 230, 241, 246, 248, 254, 255, 256, 257, 258, 266, 272, 273, 355
Oca, Manuel Antonio de: 331
Ocelotepec: 259
Océlotl, Martín: 102
Ocharte, Melchor de: 241
Ocotlán (Tlaxcala): 355
Ocuila: 263

Ohuera: 331
Olmedo, fray Bartolomé de: 51
Olmos, fray Andrés de: 14, 53, 57, 61, 68, 101, 102, 251
Oñate, Juan de: 132, 286
Oquitoa: 337
Orizaba: 158, 342
Oromán, Miguel: 282
Ortega y Montañés, Juan: 234, 241
Ortega, José: 330
Ortega, Juan: 333
Ortiz de Parrilla, Diego: 337
Ortiz Foronda, Juan: 324
Ostimuri: 318, 326, 339
Otatitlán: 270
Oviedo, Juan Antonio de: 268
Oxchuc: 271
Ozumba: 158
Pablo, san: 74, 88
Pacheco de Silva, Francisco: 241
Pachuca: 137, 143, 201, 266n, 276, 302, 304, 305, 310
Padilla, fray Juan de: 57
Páez, fray Juan: 262
Palafox y Mendoza, Juan de: 15, 137, 144, 145, 146, 176, 185, 189, 240, 265, 266n
Palermo: 169
Pantaleón Álvarez y Abreu, Domingo: 355
Pánuco: 57, 234, 282
Papantla: 137
Papigóchic: 320
Paredes, Ignacio de: 206
Parral: 132, 137, 141, 277, 298, 320
Parras: 137, 296, 312
Pascual Baylon, san: 166
Pasquale, Julio: 318, 319
Patambán: 228
Pátzcuaro: 47, 48, 50, 101, 123, 124, 137, 141, 148, 156, 188, 191, 200, 205, 268
Péccoro, Fernando: 326
Pedraza, Cristóbal de: 126

Pedro de Alcántara, san: 166
Pedro Nolasco, san: 166
Pedro, san: 88, 124, 167, 229
Peralta, Gastón de (marqués de Falces): 121
Peralta, Pedro de: 286
Perea, Pedro de: 317
Pérez de la Serna, Juan: 181, 183, 208, 266
Pérez de Ribas, Andrés: 16, 185, 314, 316
Pérez, fray Manuel: 241
Perico (hechicero): 323
Perú: 244n
Perugia: 217
Petén: 134, 279, 311
Peyotán: 330
Pilatos: 204
Pimentel, Hernando: 78
Pío VI: 340
Plaza, fray Juan de la: 195, 198
Plomo Pobre: 266
Poblete, Juan de: 216
Poblete, María de: 216
Polzer, Charles: 21
Ponce de León, Pedro: 252
Ponce, fray Alonso: 164, 227, 280, 281, 282
Portillo, Esteban de: 117
Portillo, Jacinto (fray Cintos): 116, 281
Prato, Nicolás de: 326
Primeros Memoriales (Bernardino de Sahagún): 251
Psalmodia christiana (Bernardino de Sahagún): 251
Puebla: 15, 49, 50, 57, 123, 135, 137, 144, 146, 157, 167, 168, 170, 174, 175, 176, 177, 185, 188, 198, 199, 205, 208, 221, 222, 226, 229, 230, 240, 242, 246, 249, 254, 258, 265, 266, 270, 272, 355
Pueblito, El (santuario): 190
Puente de Palo: 266n
Puerto, Nicolás del: 185
Querétaro: 49, 126, 137, 141, 143, 148, 174, 189-191, 201, 222, 258, 267, 277, 300, 301, 302, 304, 305, 307, 308, 340, 342
Quetzalcóalt: 74

Quevedo, Francisco de: 204
Quijada, Diego: 125
Quintana, fray Agustín: 242
Quiroga, Vasco de: 49, 54, 56, 69, 78, 97, 123, 124, 125, 188
Quirós, Gutierre Bernardo de: 265
Quivira: 286
Rábago y Terán, Pedro de: 297
Radding, Cynthia: 22
Rafael (arcángel): 177
Ragon, Pierre: 21, 89, 261, 263, 269, 272, 273, 273n
Rahum: 332
Ramírez del Prado, fray Marcos: 192
Ramón, san: 179
Rangel, fray Diego: 283
Recopilación de las Leyes de Indias: 244
Relación de los dioses y ritos de la Gentilidad Mexicana (Pedro Ponce de León): 252
Relación de Michoacán (Jerónimo Alcalá): 101, 101n
Remesal, Antonio de: 15
Retórica cristiana (Diego Valadés): 101, 217
Revillagigedo, conde de. *Véase* Juan Vicente Güemes Pacheco y Padilla
Reyes, fray Antonio de los: 340
Ribas, fray Juan de: 57, 88
Ribera, fray Francisco de: 293, 293n, 294
Ribera, fray Payo de: 138, 216
Ricard, Robert: 19-21
Rinaldi, Benito: 334
Río Blanco: 284
Río de la Loza, Rodrigo del: 313
Río Verde: 276, 277, 277n, 282, 286, 287, 288, 290, 310, 339
Río, Ignacio del: 22
Riva Palacio, Vicente: 17-18
Roa, fray Antonio de: 58, 73, 86, 89n, 250
Robles, Antonio de: 201
Robles, Vito Alessio: 21
Rocher, Adriana: 257, 258
Rodríguez de Albuerne (marqués de Altamira), Juan: 307, 310
Roma: 153, 345, 356

Román Gutiérrez, José Francisco: 283
Romero de Terreros, Pedro: 306
Romero, Josefa: 214
Romero, Teresa: 214
Roque, san: 165, 167
Rosa de Lima, santa: 165
Rosa de Viterbo, santa: 165
Rosa Figueroa, fray Francisco Antonio de la: 206, 349, 350
Róterdam, Erasmo de: 86, 351
Roulet, Éric: 21, 99
Rubio y Salinas, Manuel: 350, 352
Ruiz Colmenero, Juan: 186
Ruiz de Alarcón, Hernando: 253
Ruiz de Cabañas, Juan: 355
Ruiz Morales, Antonio: 70
Ruz, Mario Humberto: 21
Saavedra, fray Marcos de: 242
Sáenz de la Peña, Andrés: 240
Saeta, Francisco: 327
Sagade Bugueiro, Mateo: 215
Sagrado Corazón: 346
Sahagún y Arévalo, Francisco de: 272
Sahagún, fray Bernardino: 14, 61, 74n, 83, 91, 94, 120, 218, 250, 251
Salamanca (Bajío): 131, 137, 141, 191
Salazar, fray Gonzalo de: 193
Salcedo, Juan de: 82
Sales, Francisco de: 204
Salinas, Pedro: 301
Saltillo: 131, 137, 284, 296
Salvatierra, Juan María: 328
Salvatierra: 137, 192
San Andrés (Durango): 314
San Andrés Chalchicomula (Ciudad Serdán): 266n
San Andrés Cholula (Puebla): 226
San Antonio (Nueva Vizcaya): 341
San Antonio de los Llanos: 295
San Antonio de Parral: 285, 299
San Antonio de Valero: 133, 305

San Antonio Huizquilucan. *Véase* Huiz- quilucan
San Bernardo: 304
San Carlos (Sonora): 341
San Cristóbal: 50
San Esteban, fray Jerónimo: 58
San Felipe (Bajío): 131, 137, 192
San Felipe (Chihuahua): 277
San Felipe y Santiago (Sinaloa): 313
San Francisco de Solano: 304
San Francisco Vizarrón: 297, 306, 307
San Gabriel (California): 341
San Gregorio de Cerralvo (Nuevo León): 284
San Hipólito (Durango): 314, 315
San Javier del Bac: 327, 337
San José Comondú: 332
San José de Cadereyta (Nuevo León): 284, 296, 298, 300, 301, 307
San José de los Naturales (capilla): 61, 106
San José Tancasnequi: 290
San Joseph, fray Juan de: 263
San Juan Bautista Tianguizmanalco: 106n
San Juan de Letrán Moyotlan: 106
San Juan de los Lagos: 137, 186, 355
San Juan del Río Grande: 300, 304
San Juan Teotihuacán: 90
San Juan, Baltasar de: 239
San Luis de Paz: 159, 312, 346
San Luis Potosí: 137, 141, 148, 159, 169, 187, 265, 267, 284, 287, 288, 346
San Martín Quetzalmaza, Tomás de: 261
San Miguel (Bajío): 131, 137, 159, 169, 346
San Miguel de Aguayo, marqués de. *Véase* Agustín de Echeverz y Subiza
San Miguel de Atotonilco: 268
San Miguel de las Bocas: 320
San Miguel el Grande: 192, 282, 347
San Miguel Sola: 255
San Miguel, fray Andrés de: 57
San Miguel, fray Juan de: 191, 282
San Pablo Teopan: 106, 183
San Pedro Piedra Gorda: 268

San Pedro y San Pablo (provincia de Michoacán): 287, 288, 302
San Román, fray Juan de: 58
San Salvador (Tampico): 289
San Sebastián Atzacualco: 106
Sánchez Alanís, Juan: 58
Sánchez de Tagle, Anselmo: 348, 355
Sánchez, Manuel: 324
Sánchez, Miguel: 181
Sandoval Tecuanxayaca, Juan de: 261
Sangremal: 190
Santa Ana Chiauhtempan: 106n
Santa Bárbara: 132, 283, 319
Santa Catalina de Río Verde: 288, 289
Santa Catalina Texupan: 82
Santa Catarina, fray Jordán de: 104
Santa Clara (monasterio): 126
Santa Cruz de Tlatelolco (colegio): 53, 61
Santa Eulalia: 132
Santa Fe (Guanajuato): 132, 137, 176, 192, 286
Santa María la Redonda Tlaquechiucan: 106
Santa María Tonanzintla: 226
Santa Rosa de Cosihuiriáchic: 324
Santa Rosa de Nadadores: 297
Santarén, Hernando de: 315
Santiago de Jalisco: 339
Santiago Ocotlán: 268
Santiago Papasquiaro: 314
Santiago: 50, 92, 93, 106, 108, 113, 124, 156, 225, 228, 260
Santo Cristo de Villaseca: 192
Santo Domingo: 155
Santo Evangelio (provincia): 286, 288
Sáric: 337
Sariñana, Isidro de: 185, 241, 255, 258
Sayula: 60, 283
Sebastián, san: 88, 113, 165, 167, 185
Segade Bugueiro, Mateo: 215
Segura Troncoso, Ignacio de: 260
Señor de Chalma: 267

Señor de Ixmiquilpan: 183
Séptima relación (Domingo de San Antón Muñón Chimalpáhin): 119n
Serna, Jacinto de la: 93, 225, 253, 260
Serra, fray Junípero: 21, 304, 308, 309, 340
Serrano, fray Pedro: 291
Sevilla, fray Juan de: 58
Sierra Alta (Hidalgo): 58
Sierra Gorda: 277, 282, 300, 302, 304, 305, 307, 309, 310, 311
Simón, san: 93
Sinaloa: 16, 43, 133, 282, 285, 286, 301, 313, 314, 316, 317, 318, 320, 322, 323, 324, 328, 331, 332, 334, 339
Sombrerete: 132, 137, 282, 283, 298
Sonora: 43, 133, 285, 286, 301, 318, 320, 326, 328, 334, 336, 337, 339, 340, 341
Sotuta: 125
Stradanus, Samuel: 181
Summa Theologica (Tomás de Aquino): 138
Tabasco: 272
Tabi: 269
Tacámbaro: 60
Tacuba: 137, 184
Tamaholipa: 288, 289, 290
Tamaral, Nicolás de: 329
Tamarón y Romeral, Pedro: 297, 298, 355
Tamaulipas: 133, 277, 289, 307, 310, 311, 339, 341
Tamazula: 268
Tampico: 276, 277, 277n, 286, 288, 289, 290, 310
Tancoyol: 309
Tapia Centeno, Carlos de: 241
Tapia, Diego de: 126
Tapia, Fernando de: 126
Tapia, fray Juan de: 282
Tapia, Gonzalo de: 313
Tapia, Luisa (Luisa del Espíritu Santo): 127
Tarahumara Alta: 320, 324
Tardá, José: 324
Tarécuato: 89
Tarímbaro: 268
Tavárez, David: 252

Taxco: 137, 253
Tayasal: 134, 311
Taylor, William: 180n, 225, 266, 267, 268
Tecali: 102
Tecamachalco: 99, 102
Tecomantlevaca: 99
Tehuacán: 91, 137
Tehuantepec: 135
Teitipac: 230
Tejamén: 314
Téllez Girón, Juan: 329
Tello de Sandoval, Francisco: 103
Telpuchtli: 106n
Tenochtitlan: 43, 50, 51, 83, 105, 106, 107, 109, 113, 122, 251
Teotihuacán: 91
Tepeaca: 65, 98, 102, 137
Tepeapulco: 98, 251
Tepehuana: 319
Tepepan: 349
Tepetlatzingo: 349
Tepeyac: 119, 120, 121, 181, 182, 206, 354
Tepic: 137, 285
Teposculula: 59, 103
Tepotzotlán: 63, 200
Teresa de Ávila, santa: 166, 170, 202, 215, 226
Terraciano, Kevin: 21, 82, 94, 232, 247
Terreros, fray Giraldo de: 306
Tescala: 225
Testera, fray Jacobo de: 57
Tetón, Pedro: 117
Teul: 280
Teutila: 80
Texas: 133, 170, 277, 296, 304, 305, 339, 341
Texcoco: 53, 61, 78, 102, 107, 112, 117, 137, 158, 192, 193, 251, 266
Tibesar, Antonine: 21
Tierra Caliente (Michoacán): 58, 63
Tila: 270, 272
Tiripitío: 61

Tistla: 253
Tiz: 269
Tizayuca: 266n
Tlacopan: 106
Tlacotepec: 258
Tlalmanalco: 86
Tláloc (idólatra): 102
Tláloc: 93, 262
Tlalpujahua: 268
Tlapa: 58, 229, 249
Tlatelolco: 105, 106, 113, 156, 163, 200, 217, 219, 241, 251
Tlaxcala: 48, 50, 53, 57, 61, 73, 95, 98, 102, 112, 123, 124, 137, 158, 163, 166, 185, 186, 188, 265
Tlaxiaco: 99
Tlaxomulco: 227
Tlazazalca: 191, 355
Tloque Nahuaque: 70
Toci: 93, 106n
Toledo y Salazar, Antonio de (marqués de Mancera): 248
Toledo: 356
Tolimán: 306
Toluca: 57, 137, 141, 158, 192, 252, 253, 259, 263
Tomás, santo: 15, 184, 187, 261
Tonantzin: 94, 106, 120
Topia: 132, 298, 314
Topiltzin Quetzalcóalt: 15
Toral, fray Francisco: 83, 103, 118, 118, 125
Torquemada, fray Juan de: 14, 88, 106, 163, 164, 185, 288
Torre Curiel, José Refugio de la: 22, 296
Torres, Bartolomé de: 263
Torres, fray Francisco de: 193
Totatzin: 94
Totlaçonatzin: 70
Totlaçotatzin: 70
Totoatl, Pedro: 117
Totoltepec: 106, 182
Tovar, Juan: 240, 252

Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España (Antonio de Ciudad Real): 231
Tratado de las supersticiones escrito (Hernando Ruiz de Alarcón): 253
Tratado sobre las hechicerías y sortilegios (Andrés de Olmos): 101
Tratos y contratos (fray Tomás Mercado): 197
Tubutama: 327, 337
Tula: 99, 231
Tupátaro: 268
Tupo: 328
Tutuaca: 324
Tzintzuntzan: 53, 124
Uayma: 269
Ucareo: 60
Urdiñola, Francisco de: 314, 315
Urtiaga, José de: 190
Valadés, fray Diego: 217, 218
Valderrama, Jerónimo: 111, 114
Valencia, fray Martín de: 86, 88, 102, 107, 261, 262
Valencia: 356
Valladolid: 123, 133, 188, 192, 193, 266, 269, 348
Valle de México: 47, 57, 62
Valle del Anáhuac: 51, 59
Vázquez Gastelu, Antonio de: 240
Velasco y Castilla, Luis de: 131, 287
Velasco y Ruiz de Alarcón, Luis de: 64, 112, 113, 116, 287, 312
Velasco, Alfonso Alberto de: 183, 266
Velázquez de la Cadena, fray Diego: 264
Veracruz, fray Alonso de la: 55, 121, 238
Veracruz: 155, 199, 272
Verdín de Molina, Francisco: 186
Verónica: 38
Vetancurt, fray Agustín: 171, 205, 286, 289
Vicente Ferrer, san: 88
Victoria, fray Alonso de: 57
Victoria, Salvador de: 215. *Véase también* Pedro de Zavala
Vida de San Francisco: 88
Villa Alta de San Idelfonso (Oaxaca): 104, 135, 256
Villa Alta: 104, 256

Villa del Águila: 320
Villalpando, fray Luis de: 57
Villamanrique, marqués de. *Véase* Álvaro Manrique de Zúñiga
Villanueva, fray Vicente de: 74
Villanueva, santo Tomás de: 166
Villarroel, Hipólito: 350
Villaseca, Alonso de: 120
Villaseñor y Sánchez, José Antonio de: 272
Villavicencio, Diego Jaimes Ricardo: 258, 259
Vindicias de la verdad (Francisco Antonio de la Rosa Figueroa): 349
Virgen Conquistadora: 186
Virgen de Cosamaloapan: 266, 266n
Virgen de Guadalupe (Tepeyac). Véase Virgen del Tepeyac
Virgen de Guadalupe: 15, 106, 119, 120, 182, 185, 298, 310
Virgen de Guaniqueo: 268
Virgen de Izamal: 192, 269
Virgen de la Asunción: 34, 87, 164, 184, 188, 192
Virgen de la Bala: 184
Virgen de la Candelaria o de las Candelas: 34, 94, 269
Virgen de la Consolación o del Valle: 184
Virgen de la Defensa: 186
Virgen de la Escalera: 268
Virgen de la Laguna: 194
Virgen de la Luz: 169, 192
Virgen de la Merced: 34
Virgen de la Natividad: 269
Virgen de la Piedad: 184, 268
Virgen de la Raíz: 268
Virgen de la Salud: 124, 188, 192, 355
Virgen de la Soledad: 166
Virgen de la Visitación: 34
Virgen de Loreto: 169, 209, 346
Virgen de los Ángeles: 201, 355
Virgen de los Desamparados: 154
Virgen de los Dolores: 34
Virgen de los Remedios: 106, 182, 185
Virgen de los Zacatecas: 190
Virgen de Ocotlán: 166, 189

Virgen de Tulantongo: 192
Virgen del Carmen: 34, 268
Virgen del Cíngulo: 87
Virgen del Patrocinio: 206
Virgen del Refugio: 346, 355
Virgen del Rosario: 34, 87
Virgen del Socorro: 165
Virgen del Tepeyac: 119, 167, 181, 189, 206, 267
Virgen del Zape: 355
Virgen María: 15, 28, 35, 38, 51, 65, 87, 88, 94, 95, 178, 195, 201, 246, 260, 269
Virgen Soterraña de Nieva: 154
Vizarrón y Eguiarreta, Juan Antonio de: 182
Warren, Benedict: 101n
Xacona: 268
Xalatlaco: 252
Xampolol: 194
Xichú: 58, 282
Xilitla: 310
Xilotepec (Querétaro): 126
Ximénez de Quesada, fray Francisco: 272
Xochimilco: 87, 137, 158
Xochipilli: 260
Xochitepec: 349
Xocotepec: 268
Xuyo: 289
Yanhuitlán: 59, 103, 239
Yauhquemecan: 226
Yepómera: 324, 325
Yucatán: 50, 57, 83, 118, 124-125, 133, 134, 145, 146, 193, 222, 231, 246, 257, 258, 269, 272, 273, 31a
Yurécuaro: 268
Yuriria: 60
Yuririapúndaro: 137
Zacatecas: 16, 124, 131, 137, 141, 143, 148, 159, 176, 187, 190, 201, 259, 267, 276, 277, 277n, 283, 284, 285, 290, 294, 298, 300, 302, 303, 304, 305, 308, 311, 312, 329, 340, 341, 346, 355
Zamora (Bajío): 131, 137, 191
Zampahuacán: 252

Zapopan: 186, 342, 355
Zapotitlán: 249
Zárate, Juan López de: 81
Zaraza, Francisco de: 301
Zavala, Pedro de: 215. Véase también Salvador de Victoria
Zimapán: 266
Zinacantepec: 259
Ziragüén: 268
Zitácuaro: 192
Zitlala: 269, 270
Zodiaco Mariano (Juan Antonio de Oviedo): 268
Zola: 98
Zubillaga, Félix: 21
Zumárraga, fray Juan de: 15, 53, 54, 61, 69, 81, 83, 88, 102, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 117, 124, 125, 252
Zúñiga Acevedo y Velasco, Gaspar de (conde Monterrey): 220, 221

ÍNDICE GENERAL

Agradecimientos

Introducción

I. *¿Qué significado tuvo "cristianizar" en Nueva España?*

I.1. El papel de las autoridadesImperiales y de las redes sociales

I.2. ¿Qué se debía creer y practicar? Los mensajes teológicos y morales

I.3. Fiestas, santos eImágenes. Entre el didactismo y la ritualidad

I.4. Emisores y receptores en los ámbitos rurales y urbanos

I.5. Las dimensiones espacio temporales. Regiones y cronología

II. *Los inicios del proceso evangelizador (1521-1585)*

II.1. La primera evangelización en el ámbito rural de Mesoamérica

II.2. La cristianización en el ámbito urbano

III. *Expansión y consolidación del cristianismo (1585-1750)*

III.1. La Nueva España, un territorio complejo y diverso

III.2. Las nuevas estructuras de laIglesia y sus redesInstitucionales

III.3. Una pastoral para el ámbito urbano

III.4. El cristianismoIndígena y la erradicación de las "idolatrías"

IV. *La cristianización en las fronteras (1585-1770)*

IV.1. Las misiones franciscanas y la presencia del clero secular

IV.2. La llegada de los colegios de Propaganda Fide y sus misiones

IV.3. Las misiones jesuitas hasta las rebeliones tarahumaras

IV.4. La expansión misionera jesuita desde fines del siglo XVII hasta la expulsión

Epílogo. *UnaIglesia reformada frente a una religiosidad desbordante*

Obras citadas

Índice onomástico

Con la conquista armada del imperio mexica en el siglo XVI llegaron también los religiosos que implantaron el cristianismo. Decían obedecer el mandato evangélico de bautizar y convertir a todos los pueblos del orbe; reyes, conquistadores y frailes se consideraban parte de un plan divino para instaurar en la tierra la Ciudad de Dios, la Jerusalén celeste, y conseguir a toda costa la victoria sobre la ciudad de Satanás antes del Juicio Final. Este ideal había sido la justificación ideológica de la reconquista española contra el islam, cuyo éxito era visto como una prueba del privilegio divino de España, y ése también fue el motor para promover la conquista y evangelización de los indios americanos.

De manera crítica y evitando caer en generalidades engañosas, Antonio Rubial García extiende el entretejido generado a partir de las instituciones religiosas y reales, los medios de comunicación y los mensajes evangelizadores dirigidos a los sectores indígenas entre los siglos XVI y XVIII, y nos muestra la necesidad de ofrecer una visión que reconozca la mayor parte de los elementos constructores de un proceso tan largo e importante como fue la evangelización novohispana.

www.fondodeculturaeconomica.com

La razón populista

Laclau, Ernesto
9789505578955
312 P&#65533;ginas

C&#65533;mpralo y empieza a leer

El populismo, práctica política históricamente desdeñada, es pensado en este libro como una lógica social y como un modo de construir lo político desde un enfoque que se aleja

del punto de vista sociológico. El autor, con base en el posestructuralismo y en la teoría lacaniana, analiza el populismo estadunidense, el kemalismo turco y el peronismo de la resistencia, y aporta una nueva dimensión al análisis de la lucha hegemónica y de la formación de las identidades sociales, fundamentales para comprender los triunfos y fracasos de los movimientos populares.

C�mpralo y empieza a leer

La santidad controvertida

Rubial García, Antonio

9786071630636

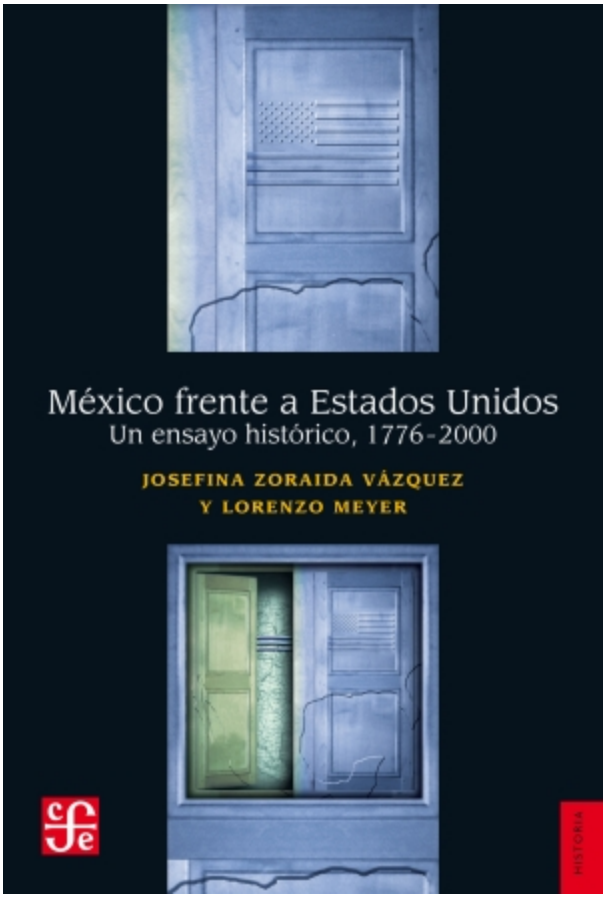
323 P&#65533;ginas

C&#65533;mpralo y empieza a leer

Aquí se estudian los fallidos intentos de personajes cuyo proceso de canonización fue iniciado en Roma, pero que por diversas causas no se concluyó. Sin embargo, no sólo se cen-

tra en estos procesos frustrados, sino que también se analiza una cultura y una sociedad que consideró a tales personajes como sus héroes.

C mpralo y empieza a leer



México frente a Estados Unidos

Zoraida Vázquez, Josefina

9786071628541

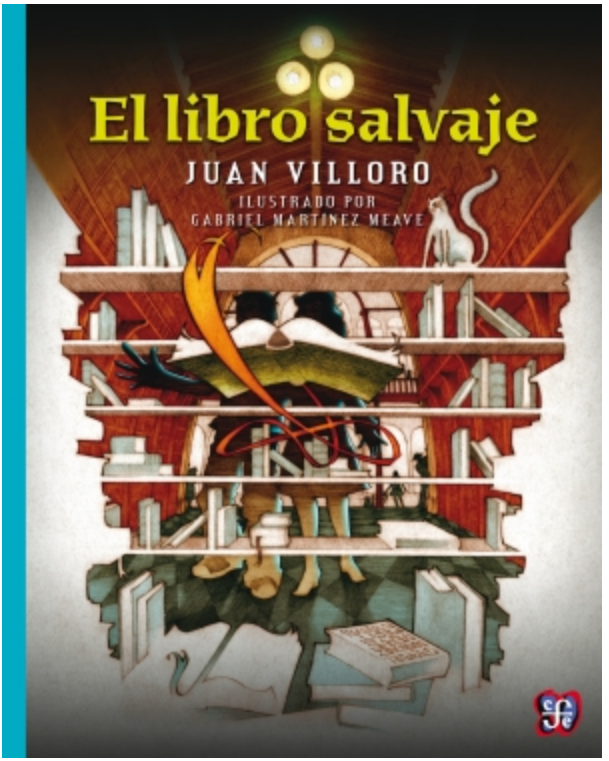
111 P❓ginas

C❓mpralo y empieza a leer

La investigación sobre la complicada y a menudo difícil relación entre México y los Estados Unidos parte de la segunda mitad del siglo XVIII y llega casi hasta nuestros días. Los autores, estudiosos de reconocido prestigio en el mundo acadé-

mico mexicano, han tomado en consideración una amplia bibliografía sobre el tema y su obra resulta de gran interés.

C[illegible]mpralo y empieza a leer



El libro salvaje

Villoro, Juan

9786071616333

239 P&#65533;ginas

C&#65533;mpralo y empieza a leer

Juan ya tiene planeadas las vacaciones de verano. Sin embargo, su madre ignora sus planes y lo deja en casa de Tío Tito, un bibliófilo empedernido que hace ruido cuando come y que le teme a los osos de peluche. Ahí, escondido entre los miles de ejemplares de la biblioteca de su tío, Juan tendrá que en encontrar el Libro Salvaje, un libro rebelde que se re-

siste a la lectura y que guarda entre sus páginas un secreto destinado al lector que sea capaz de atraparlo.

C[?]mpralo y empieza a leer

Dhammapada o las enseñanzas de Buda

Anónimo
9786071653154
88 P&#65533;ginas

C&#65533;mpralo y empieza a leer

Durante más de cuatro siglos las enseñanzas de Buda se transmitieron de boca en boca entre sus discípulos. Estas páginas, escritas hacia el siglo III a. C., en la India, se consideran no sólo uno de los textos fundamentales del budismo,

sino uno de los testimonios espirituales más bellos de la humanidad.

C[?]mpralo y empieza a leer

ÍNDICE

Sumario 5

Agradecimientos 6

Introducción 8

I. ¿Qué significado tuvo "cristianizar" en Nueva España? 25

I.1. El papel de las autoridades imperiales y de las redes sociales 26

I.2. ¿Qué se debía creer y practicar? Los mensajes teológicos y morales 28

I.3. Fiestas, santos e imágenes. Entre el didactismo y la ritualidad 35

I.4. Emisores y receptores en los ámbitos rurales y urbanos 43

I.5. Las dimensiones espacio temporales. Regiones y cronología 46

II. Los inicios del proceso evangelizador (1521-1585) 51

II.1. La primera evangelización en el ámbito rural de Mesoamérica 58

II.2. La cristianización en el ámbito urbano 119

III. Expansión y consolidación del cristianismo (1585-1750) 155

III.1. La Nueva España, un territorio complejo y diverso 158

III.2. Las nuevas estructuras de la Iglesia y sus redes institucionales 168

III. 3. Una pastoral para el ámbito urbano 179

III.4. El cristianismo indígena y la erradicación de las "idolatrías" 258

IV. La cristianización en las fronteras (1585-1770) 338
IV.1. Las misiones franciscanas y la presencia del clero secular 344
IV.2. La llegada de los colegios de Propaganda Fide y sus misiones 368
IV.3. Las misiones jesuitas hasta las rebeliones tarahumaras 381
III.4. La expansión misionera jesuita desde fines del siglo xvii hasta la expulsión 393
Epílogo 417
Obras citadas 443
Índice cnomástico 486
Índice general 517